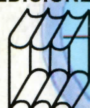
La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales

perspectivas latinoamericanas

Edgardo Lander
Editor





Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos
Edgardo Lander

Europa, modernidad y eurocentrismo
Enrique Dussel

La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad
Walter D. Mignolo

Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo
Fernando Coronil

El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?
Arturo Escobar

El mundo ya no es ancho, pero sigue siendo ajeno. Fin de la modernidad y transformaciones de la "cultura" en tiempos de globalización /
Santiago Castro Gómez

Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social
Alejandro Moreno

Abrir, impensar, y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en nuestra región?
Francisco López Segrera

Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina
Aníbal Quijano

Hasta el mapa miente. Aprendemos la geografía del mundo en un mapa que no muestra al mundo tal cual es, sino tal como sus dueños mandan que sea. En el planisfe-

América Latina e
Unidos y Canad-

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
CLACSO

Callao 875, piso 3º
1023 Buenos Aires, Argentina
Tel: (54-11) 4811-6588 / 4814-2301
Fax: (54-11) 4812-8459
E-mail: clacso@clacso.edu.ar
http://www.clacso.edu.ar
www.clacso.org

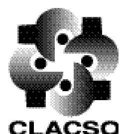
ISBN 950-9231-51-7
Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

La colonialidad del saber:
eurocentrismo y ciencias sociales

Perspectivas latinoamericanas

Edgardo Lander
(Compilador)

Santiago Castro-Gómez
Fernando Coronil
Enrique Dussel
Arturo Escobar
Edgardo Lander
Francisco López Segrera
Walter D. Mignolo
Alejandro Moreno
Aníbal Quijano





Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe

Secretario Ejecutivo:
Dr. Atilio A. Boron
Diseño y composición electrónica:
Jorge A. Fraga
Coordinador Area de Difusión CLACSO
Corrección:
Florencia Enghel
Impresión:
Gráficas y Servicios
Primera edición:
La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas
(Buenos Aires: CLACSO, julio de 2000)
Arte de tapa e interior:
Sur. 501 años cabeza abajo. Realizado por “Proyecto Sur”, República Dominicana, febrero, 1993.

Contenido

Prefacio

La Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe con sede en la oficina de UNESCO en Caracas, a partir de conversaciones nuestras durante 1997 con Immanuel Wallerstein - en ese momento Presidente de la Asociación Mundial de Sociología- y Edgardo Lander, tomó la decisión de participar en el Congreso Mundial de Sociología (Montreal 24 de julio al 2 de agosto de 1998) en el simposio *Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo*.

La perspectiva latinoamericana acerca de temas claves como la colonialidad del saber y el impacto del eurocentrismo en las ciencias sociales de la región, dio lugar a un fructífero debate que comenzó en el propio simposio y que continuó luego durante año y medio de manera virtual coordinado por Edgardo Lander.

Los Trabajos que inicialmente se presentaron se enriquecieron al reescribirse, y se decidió solicitar contribuciones a otros autores especialistas en el tema.

Sin la tenacidad y talento de Edgardo Lander, haciéndonos sugerencias relevantes a todos los autores e insistiendo en el cumplimiento del cronograma, este libro -*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*- no hubiera tenido feliz culminación. A él en primer lugar como director del proyecto y editor de la obra, e igualmente a todos los autores que contribuyeron a este libro, queremos agradecer un esfuerzo que redimensiona la presencia de UNESCO en un tema clave, ya abordado desde otros ángulos en valiosas historias de América Latina y Africa de la Organización, entre otros textos y programas que hacen énfasis en este polémico asunto, igualmente tratado en los Informes Mundiales de UNESCO sobre Cultura y Ciencias Sociales.

Francisco López Segrera
Director UNESCO-Caracas/IESALC
Caracas 2 de febrero del 2000

Presentación

Este libro tiene su origen en el simposio *Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo*, organizado en el contexto del Congreso Mundial de Sociología realizado en Montreal, entre julio y agosto de 1998, con el patrocinio de la Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe de la UNESCO. El encuentro fue convocado a partir del siguiente texto:

> El eurocentrismo y el colonialismo son como cebollas de múltiples capas. En diferentes momentos históricos del pensamiento social crítico latinoamericano se han develado algunas de estas capas. Posteriormente siempre ha sido posible reconocer aspectos y dimensiones (nuevas capas de ocultamiento) que no habían sido identificadas por las críticas anteriores.
>
> Hoy nos encontramos ante replanteos globales y fundamentales de los saberes y disciplinas sociales en todo el mundo. El Informe Gulbenkian, coordinado por Immanuel Wallerstein es una significativa expresión de estas reflexiones, como lo son la crítica al Orientalismo, los estudios postcoloniales, la crítica al discurso colonial, los estudios subalternos, el afrocentrismo y el post-occidentalismo.

El propósito de este simposio es recoger, incorporando para ello una perspectiva histórica, los debates latinoamericanos actuales a propósito de estos asuntos. En un mundo en el cual parecen imponerse, por un lado el pensamiento único del neoliberalismo, y por el otro el descentramiento y escepticismo de la postmoder-

nidad, ¿cuáles son las potencialidades que se están abriendo en el continente en el conocimiento, la política y en la cultura a partir del replanteo de estas cuestiones? ¿Cuál es la relación de estas perspectivas teóricas con el resurgir de las luchas de los pueblos históricamente excluidos como las poblaciones negras e indígenas en América Latina? ¿Cómo se plantean a partir de estos asuntos los (viejos) debates sobre la identidad, y en torno a la hibridez, la transculturación y a la especificidad de la experiencia histórico-cultural del continente? ¿Cuáles son hoy las posibilidades (y realidad) de un diálogo desde las regiones excluidas subordinadas por unos saberes coloniales y eurocéntricos (Asia, Africa, América Latina)?

En el año y medio posteriores a la realización de dicho simposio, y a partir de la continuidad de los intercambios y debates entre sus participantes se han producido tanto modificaciones importantes en la mayor parte de los textos originales, como la incorporación de textos de otros autores que han realizado aportes significativos a los temas debatidos en el simposio. De esta manera, este libro lejos de reflejar la publicación tardía de las presentaciones realizadas en un simposio, recoge dos años de trabajo colectivo que han sido extremadamente estimulantes, con seguridad para todos, pero muy especialmente para el editor. Quiero aprovechar nuevamente la oportunidad para agradecer a todos los autores -participantes o no en el simposio- por la riqueza del debate que hoy ponemos en manos de los lectores.

Quiero reconocer igualmente el apoyo con el que contó este proyecto desde que fue inicialmente pensado hace tres años por parte de Francisco López Segrera en su doble carácter de patrocinador (Consejero Regional de Ciencias Sociales de UNESCO para América Latina y el Caribe) y como participante académico.

Por último, *last but not least*, quiero agradecer la calidad del paciente e invalorable trabajo editorial realizado por Julieta Mirabal para la publicación de este libro.

Edgardo Lander

Caracas, enero 2000

Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos[1]

Edgardo Lander[2]

En los debates políticos y en diversos campos de las ciencias sociales, han sido notorias las dificultades para formular alternativas teóricas y políticas a la primacía total del mercado, cuya defensa más coherente ha sido formulada por el neoliberalismo. Estas dificultades se deben, en una importante medida, al hecho de que el neoliberalismo es debatido y confrontado como una teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la *buena vida*. Las alternativas a las propuestas neoliberales y al modelo de vida que representan, no pueden buscarse en otros modelos o teorías en el campo de la economía ya que la economía misma como disciplina científica asume, en lo fundamental, la cosmovisión liberal.

La expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno -especialmente en sus expresiones tecnocráticas y neoliberales hoy hegemónicas- es lo que puede ser descrito literalmente como la *naturalización de las relaciones sociales*, la noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad. La sociedad liberal industrial se constituye -desde esta perspectiva- no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible. Esta es

1. Quiero comenzar por agradecer a mis estudiantes en el Doctorado de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales por las fructíferas discusiones que hemos sostenido en torno a estos asuntos en los últimos dos años.

2. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

la concepción según la cual nos encontramos hoy en un punto de llegada, sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida.

Esta fuerza hegemónica del pensamiento neoliberal, su capacidad de presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico y universal y a su visión de la sociedad moderna como la forma más *avanzada* -pero igualmente *normal*- de la experiencia humana, está sustentada en condiciones histórico culturales específicas. El neoliberalismo es un excepcional extracto, purificado y por ello despojado de tensiones y contradicciones, de tendencias y opciones civilizatorias que tienen una larga historia en la sociedad occidental. Esto le da la capacidad de constituirse en el sentido común de la sociedad moderna. La eficacia hegemónica actual de esta síntesis se sustenta en las tectónicas transformaciones en las relaciones de poder que se han producido en el mundo en las últimas décadas. La desaparición o derrota de las principales oposiciones políticas que ha enfrentado históricamente la sociedad liberal (el socialismo real, y las organizaciones y luchas populares anti-capitalistas en todas partes del mundo), así como la riqueza y el poderío militar sin rival de las sociedades industriales del Norte, contribuyen a la imagen de la sociedad liberal de mercado como la única opción posible, como el *fin de la Historia*. Sin embargo, la naturalización de la sociedad liberal como la forma más avanzada y normal de existencia humana no es una construcción reciente que pueda atribuirse al pensamiento neoliberal, ni a la actual coyuntura geopolítica, sino que por el contrario tiene una larga historia en el pensamiento social occidental de los últimos siglos.

La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal. Esto requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales. Este trabajo de deconstrucción es un esfuerzo extraordinariamente vigoroso y multifacético que se ha venido produciendo en los últimos años en todas partes del mundo. Entre sus contribuciones fundamentales se destacan: las múltiples vertientes de la crítica feminista[3], el cuestionamiento de la historia europea como Historia Universal[4], el

3. Ver, por ejemplo, los ensayos incluidos en: Linda Christiansen-Ruffman (editora): *Feminist Perspectives*, International Sociological Association, Pre-Congress Volumes, *Social Knowledge: Heritage, Challenges*, Perspectives, María-Luz Morán (editora general), Montreal, 1998.

4. Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Martin Bernal. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987; J. M. Blaut, *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, Nueva York, 1993; y *1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Africa World Press, Trenton, 1992.

desentrañamiento de la naturaleza del *orientalismo*[5], la exigencia de "abrir las ciencias sociales"[6]; los aportes de los *estudios subalternos* de la India[7]; la producción de intelectuales africanos como V.Y. Mudimbe, Mahmood Mamdani, Tsenay Serequeberham y Oyenka Owomoyela[8], y el amplio espectro de la llamada perspectiva postcolonial que encuentra especial vigor en muchos departamentos de estudios culturales de universidades norteamericanas y europeas. La búsqueda de perspectivas del conocer no eurocéntrico tiene una larga y valiosa tradición en América Latina (José Martí, José Carlos Mariátegui), y cuenta con valiosas contribuciones recientes, entre éstas las de Enrique Dussel[9], Arturo Escobar[10], Michel-Rolph Trouillot[11], Aníbal Quijano[12], Walter Mignolo[13], Fernando Coronil[14] y Carlos Lenkersdorf[15].

Este texto se inscribe dentro de este esfuerzo, argumentando que es posible identificar dos dimensiones constitutivas de los saberes modernos que contribuyen a explicar su *eficacia naturalizadora*. Se trata de dos dimensiones que tienen orígenes históricos diferentes, y que sólo adquieren su actual potencia naturalizadora por la vía de su estrecha imbricación. La primera dimensión se refiere a las sucesivas

5. Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979; y *Culture and Imperialism,* Vintage Books, Nueva York, 1994.

6. Immanuel Wallerstein, (Coordinador), *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales,* Siglo XXI Editores, México, 1996.

7. Ranajit Guha (editor), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998; y Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (compiladoras), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, SEPHIS y Aruwiyiri, La Paz, 1997.

8. V.Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1994; Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996; Tsenay Serequeberhan (editor), *African Philosophy. The Essential Readings,* Paragon House, Nueva York, 1991.

9. Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet B., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación,* Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1992; Enrique Dussel (compilador) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina,* Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1994; Enrique Dussel, *Etica de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

10. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton,1995.

11. *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.

12. "'Raza', 'etnia'y 'nación'en Mariátegui: Cuestiones abiertas", en *Juan Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992; *Modernidad, identidad y utopía en América Latina,* Editorial El Conejo, Quito, 1990; y "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, CENDES, LACSO, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

13. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1995; y "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área", *Revista Iberoamericana*, LXII, 1996.

14. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago University Press, Chicago, 1997; y "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*,vol. 11, nº 1, 51-87, 1996.

15. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México, 1996.

separaciones o *particiones* del mundo de lo "real" que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión es la forma como se articulan los saberes modernos con la *organización del poder*, especialmente las *relaciones coloniales/imperiales de poder* constitutivas del mundo moderno. Estas dos dimensiones sirven de sustento sólido a una construcción discursiva naturalizadora de las ciencias sociales o saberes sociales modernos.

I. Las múltiples separaciones de Occidente

Una primera separación de la tradición occidental es de origen religioso. Un sustrato fundamental de las formas particulares del conocer y del hacer tecnológico de la sociedad occidental la asocia Jan Berting a la separación judeo-cristiana entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza. De acuerdo a Berting, en esta tradición:

> ... Dios creó al mundo, de manera que el mundo mismo *no* es Dios, y *no* se considera sagrado. Esto está asociado a la idea de que Dios creó al hombre en su propia imagen y lo elevó sobre todas las otras criaturas en la tierra, dándole el derecho... a intervenir en el curso de los acontecimientos en la tierra. A diferencia de la mayor parte de los otros sistemas religiosos, las creencias judeo-cristianas no contienen inhibiciones al control de la naturaleza por el hombre[16].

Es sin embargo a partir de la Ilustración y con el desarrollo posterior de las ciencias modernas cuando se sistematizan y se multiplican estas separaciones[17]. Un hito histórico significativo en estos sucesivos procesos de separación lo constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en la obra de Descartes[18].

16. "Technological Impacts on Human Rights: Models of Development, Science and Technology and Human Rights", en C.G. Weeramantry (editor), *The Impact of Technology on Human Rights. Global Case Studies*, United Nations University Press, Tokyo, 1993, p. 18. " De acuerdo a Max Weber, el cristianismo heredó del judaísmo su hostilidad al pensamiento mágico. Esto abrió el camino para importantes logros económicos ya que las ideas mágicas imponen severas limitaciones a la racionalización de la vida económica. Con la llegada del ascetismo protestante esta desmitificación del mundo se completó." (idem).

17. Dada la naturalización tanto de las relaciones sociales como de los acotamientos de los saberes modernos, incluida la fundante separación sujeto/objeto, resulta difícil la compresión del carácter histórico cultural específico de estas formas del saber sin acudir a otras perspectivas culturales que nos permiten des-familiarizarnos y por lo tanto desnaturalizar la objetividad universal de estas formas de concebir la realidad. Un texto que resulta particularmente iluminador en este sentido es el de Carlos Lenkersdorf, ya citado. Lenkersdorf estudia la cosmovisión de los tojolabales a través de su lengua. Caracteriza lo que llama una lengua *intersubjetiva* en la cual no hay separación entre objeto y sujeto, como expresión de una forma de compresión del mundo que carece de las múltiple escisiones que han sido naturalizadas por la cultura occidental.

18. Frédérique Apffel-Marglin, "Introduction: Rationality and the World", en Frédérique Apffel-Marglin y Stephen A. Marglin, *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 3.

> La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos. ... El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón[19].

> Esta total separación entre mente y cuerpo dejó al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivizó radicalmente a la mente. Esta subjetivación de la mente, esta radical separación entre mente y mundo, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos[20].

Se crea de esta manera, como señala Charles Taylor, una *fisura ontológica*, entre la razón y el mundo[21], separación que no está presente en otras culturas[22]. Sólo sobre la base de estas separaciones -base de un conocimiento *descorporeizado* y *descontextualizado*- es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal.

Estas tendencias se radicalizan con las separaciones que Weber conceptualizó como constitutivas de la modernidad cultural, y una creciente escisión que se da en la sociedad moderna entre la población en general y el mundo de los especialistas y los expertos. Como señala Habermas:

> [Weber] caracterizó la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte, que se diferenciaron porque las visiones del mundo unificadas de la religión y la metafísica se escindieron. Desde el siglo XVIII, los problemas heredados de estas viejas visiones del mundo pudieron organizarse según aspectos específicos de validez: verdad, derecho normativo, autenticidad y belleza que pudieron entonces ser tratados como problemas de conocimiento, de justicia y moral o de gusto. Asu vez pudieron institucionalizarse el discurso científico, las teorías morales, la jurisprudencia y la producción y crítica de arte. Cada dominio de la cultura correspondía a profesiones culturales, que enfocaban los problemas con perspectiva de especialistas. Este tratamiento profesional de la tradición cultural trae a primer plano las estructuras intrínsecas de cada una de las tres dimensiones de la cultura. Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la moral-práctica y de la estético-expresiva, cada una de ellas sometida al control de especialistas, que parecen ser más proclives a estas lógicas particulares que el resto de los hombres. Como resultado, crece la distancia entre la cultura de los expertos y la de un público más amplio.

19. I*dem.*

20. Op. cit. p. 4.

21. Op. cit. p. 6.

22. Op. cit. p. 7.

> El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, y una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias[23].

En la autoconciencia europea de la modernidad, estas sucesivas separaciones se articulan con aquéllas que sirven de fundamento al contraste esencial que se establece a partir de la conformación colonial del mundo entre occidental o europeo (concebido como lo *moderno,* lo *avanzado*) y los "Otros", el resto de los pueblos y culturas del planeta.

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la *modernidad* y la *organización colonial del mundo*[24]. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria[25] y del imaginario[26]. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es -o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. En este período moderno temprano/colonial, se dan los primeros pasos en la "articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas"[27] y de lo que Johannes Fabian llama la *negación de la simultaneidad (negation of coevalness)*[28]. Con los cronistas españoles se da inicio a la "masiva formación discursiva" de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del *lugar de enunciación* asociado al poder imperial[29].

Esta construcción tiene como supuesto básico el carácter *universal* de la experiencia europea. Las obras de Locke y de Hegel -además de extraordinariamente influyentes- son en este sentido paradigmáticas. Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o *parroquial*) de la historia eu-

23. Jurgën Habermas, "Modernidad, un proyecto incompleto", en Nicolás Casullo (compilador), *El debate modernidad posmodernidad*, Puntosur Editores, Buenos Aires, 1989, pp. 137-138.

24. En palabras de Tzvetan Todorov: "...el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; aún si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el nacimiento de la era moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico. Todos somos descendientes de Colón, con él comienza nuestra genealogía -en la medida en que la palabra 'comienzo'tiene sentido". *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI Editores, México, 1995 (1982), p. 15.

25. Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance...*, op. cit.

26. Ver: Aníbal Quijano, "'Raza', 'etnia'y 'nación'en Mariátegui: cuestiones abiertas", op. cit.

27. Walter Mignolo, op. cit., p. xi.

28. "Por esto quiero decir una tendencia persistente y sistemática de ubicar los referentes de la antropología en un tiempo diferente al presente del productor del discurso antropológico." *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object,* Columbia University Press, Nueva York, 1983, p.31.

29. Walter Mignolo, op. cit., 328.

ropea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente.

Bartolomé Clavero realiza un significativo aporte a esta discusión en su análisis de las concepciones del universalismo, y del individuo y sus derechos, en el liberalismo clásico y en el pensamiento constitucional. Es éste un universalismo *no-universal* en la medida en que niega todo derecho diferente al liberal, que está sustentado en la propiedad privada individual[30].

> La negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador; lo es de un derecho colectivo por un derecho individual. Locke en el segundo *Treatise of Government*, concibe más concretamente ese derecho como derecho de propiedad, como propiedad privada, por una razón muy precisa. La propiedad para él es derecho ante todo del individuo sobre sí mismo. Es un principio de disposición personal, de esta libertad radical. Y el derecho de propiedad también puede serlo sobre las cosas en cuanto que resulte del ejercicio de la propia disposición del individuo no sólo sobre sí mismo, sino sobre la naturaleza, ocupándola y trabajándola. Es el derecho subjetivo, individual, que constituye, que debe así prestar constitución, al derecho objetivo, social. El orden de la sociedad habrá de responder a la facultad del individuo. No hay derecho legítimo fuera de esta composición[31].
>
> 'Let him [the Man] plant in some in-land, vacant places of America', que el hombre así colonice las tierras vacantes de América, un territorio que puede considerarse jurídicamente vacío porque no está poblado de individuos que respondan a los requerimientos de la propia concepción, a una forma de ocupación y explotación de la tierra que produzca ante todo derechos, y derechos antes que nada individuales[32].
>
> ...si no hay cultivo y cosecha, ni la ocupación efectiva sirve para generar derecho; otros usos no valen, esa parte de la tierra, este continente de América, aunque esté poblado, puede todavía considerarse vacante, a disposición del primer colono que llegue y se establezca. El aborigen que no se atenga a esos conceptos, a tal cultura, no tiene ningún derecho[33].
>
> He aquí el punto de llegada del discurso propietario, punto de partida de la concepción constitucional. Y no es desde luego una mera ocurrencia de un

30. Ver: *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, 1994; y *Happy Constitution. Cultura y Lengua Constitucionales*, Editorial Trota, S.A, Madrid, 1997.

31. Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, op. cit., pp. 21-22.

32. Op. cit., p. 22.

33. Idem.

pensador aislado. Estamos ante una manifestación realmente paradigmática de toda una cultura, quizás todavía la nuestra[34].

Para la perspectiva constitucional, para esta nueva mentalidad, los indígenas no reúnen las condiciones para tener derecho alguno, ni privado ni público. *The Wealth of Nations* de Adam Smith, su riqueza de las naciones no menos paradigmática, contiene y difunde la conclusión: 'The native tribes of North America' no tienen por su particular 'state of society', por un estado que se juzga primitivo, 'neither sovereign nor commonwealth', ni soberano ni república, derecho político alguno tampoco.

Con este alcance de privación jurídica de la población indígena, podrá ser alegado por tierras americanas incluso a efectos judiciales no sólo John Locke, sino también Adam Smith, su *Wealth of Nations.* Valen más como derecho para privar de derecho, que el propio ordenamiento particular[35].

Fue así necesario establecer un orden de derechos universales de todos los seres humanos, como paso precisamente para negar el derecho a la mayoría de ellos.

El efecto es, no la universalización del derecho, sino la entronización del propio universo jurídico, con expulsión radical de cualquier otro. Ya no es sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tiene sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente concebible del derecho[36].

...no se concibe solamente un derecho individual, este derecho privado. Derecho, también se admite colectivo, de una colectividad, pero sólo aquél o solamente de aquélla que se corresponda y sirva al primero, al derecho de autonomía personal y propiedad privada, a esta libertad civil fundamental que entonces así se concebía. Dicho de otro modo, sólo cabe como público el derecho no de cualquier comunidad, sino solamente de la institución política constituida conforme a dicho fundamento, con vistas a su existencia y aseguramiento.

Tanto las comunidades tradicionales propias como todas las extrañas, cuales aquellas indígenas sin soberano ni constitución, quedan excluidas de un nivel paritario del ordenamiento jurídico o incluso del campo del derecho sin más, lo uno respecto a las propias y lo otro, lo más excluyente, respecto a las ajenas que así no respondan a la forma estatal[37].

34. Op. cit., pp. 22-23.
35. Op. cit., p. 23.
36. Op. cit., pp. 25-26.
37. Op. cit., p. 27.

El universalismo de la filosofía de la historia de Hegel reproduce este mismo proceso sistemático de exclusiones. La historia es universal en cuanto *realización del espíritu universal*[38]. Pero de este espíritu universal no participan igualmente todos los pueblos.

> Ya que la historia es la figura del espíritu en forma de acontecer, de la realidad natural inmediata, entonces los momentos del desarrollo son existentes como *principios naturales inmediatos*, y éstos, porque son naturales, son como una pluralidad la una fuera de la otra, y además del modo tal que *a un pueblo corresponde uno de ellos*; es su existencia *geográfica* y *antropológica*[39].

> Al pueblo al que corresponde tal momento como principio *natural*, le es encomendado la ejecución del mismo en el progreso de la autoconciencia del espíritu del mundo que se despliega. Este pueblo, en la historia universal, y para esa época, es el *dominante y en ella sólo puede hacer época una vez*. Contra éste su absoluto derecho a ser portador del actual grado de desarrollo del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos están sin derecho, y ellos, como aquéllos cuya época ha pasado, no cuentan en la historia universal[40].

De este universalismo eurocéntrico excluyente, se derivan las mismas conclusiones que en Locke respecto a los derechos de los pueblos. A diferencia de los pueblos que son portadores históricos de la razón universal, las naciones bárbaras (y sus pueblos) carecen de soberanía y de autonomía.

> Un pueblo no es aún un Estado, y el tránsito de una familia, de una horda, de un clan, de una multitud, etc., a la situación de Estado constituye la realización *formal* de la idea en general en ese pueblo. Sin esa forma carece, como substancia ética que es *en sí* (*an sich*), de la objetividad de tener en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia empírica para sí y para los otros universal y omniválida y, por tanto, no es reconocido: su autonomía en cuanto carece de legalidad objetiva y de racionalidad firme para sí es sólo formal y no es soberanía[41].

> ...ocurre que las naciones civilizadas consideren a otras que se les han quedado atrás en los movimientos substanciales del Estado (los pueblos pastores frente a los cazadores, los agrícolas frente a ambos, etc.), como bárbaras, con la consciencia de un derecho desigual, y traten su autonomía como algo formal[42].

38. "...la historia universal no es el mero tribunal de su fuerza, es decir, necesidad abstracta e irracional de un destino ciego, sino que, ella es razón en sí (*an sich)* y para sí y su ser para-sí en el espíritu es saber, en ella es el desarrollo necesario, únicamente desde el concepto de su libertad, de los *momentos* de la razón y así de su autoconciencia y de su libertad, la explicitación y *realización del espíritu universal."* G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho* (Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado), Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976, p.333.

39. Op. cit., p. 334.

40. Op. cit., pp. 334-335.

41. Op. cit., pp. 335-335.

42. Op. cit., p. 336.

La narrativa de Hegel está construida sobre una tríada de continentes, (Asia, Africa, Europa). Estas "... partes del mundo no están... divididas por casualidad o por razones de comodidad, sino que se trata de diferencias esenciales"[43]. La Historia se mueve de Oriente a Occidente, siendo Europa el Occidente absoluto, lugar en el cual el espíritu alcanza su máxima expresión al unirse consigo mismo[44]. Dentro de esta metanarrativa histórica, América ocupa un papel ambiguo. Por una lado es el continente joven, con la implicación potencial que esta caracterización puede tener como portador de futuro, pero su juventud se manifiesta fundamentalmente en ser débil e inmaduro[45]. Mientras su vegetación es monstruosa, su fauna es endeble[46], e incluso el canto de sus pájaros es desagradable[47]. Los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición[48]. Sus civilizaciones carecían "de los dos grandes instrumentos del progreso, el hierro y el caballo"[49].

> América siempre se ha mostrado y sigue mostrándose física y espiritualmente impotente[50].

Incluso las civilizaciones de México y del Perú eran *meramente naturales*: al acercarse el espíritu, la llegada de la incomparable civilización europea, no podían menos que desaparecer[51].

II. La naturalización de la sociedad liberal y el origen histórico de las ciencias sociales

El proceso que culminó con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y modo de vida liberal, hasta que éstas adquirieron el carácter de las formas *naturales* de la vida social, tuvo simultáneamente una dimensión colonial/imperial de conquista y/o sometimiento de otro continentes y territorios por parte de las potencias europeas, y una encarnizada lucha civilizatoria interna al territorio europeo en la cual finalmente terminó por imponerse la hegemonía del proyecto liberal. Para las generaciones de campesinos y trabajadores que durante los

43. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke, vol. VI, p.442. Citado por Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica*, Fondo de Cultura Económica, México 1993 (1955), p. 535.

44. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 172 y 190-191. Citado por Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism..." op. cit., p. 58.

45. Antonello Gerbi, op. cit., pp. 527 y 537.

46. Op. cit., p. 537.

47. Op. cit., p. 542.

48. Op. cit., p. 545.

49. Op. cit., p. 537.

50. G.W.F. Hegel, *Phiosophie der Geschite*, ed. Lasson, vol I, pp. 189-191. Citado por Antonello Gerbi, op. cit., p. 538.

51. Antonello Gerbi, op. cit., pp. 545 y 548.

siglos XVIII y XIX vivieron en carne propia las extraordinarias y traumáticas transformaciones: expulsión de la tierra y del acceso a los recursos naturales; la ruptura con las formas anteriores de vida y de sustento -condición necesaria para la creación de la fuerza de trabajo "libre"-, y la imposición de la disciplina del trabajo fabril, este proceso fue todo menos natural.

La gente no entró a la fábrica alegremente y por su propia voluntad. Un régimen de disciplina y de normatización cabal fue necesario. Además de la expulsión de los campesinos y los siervos de la tierra y la creación de la clase proletaria, la economía moderna requería una profunda transformación de los cuerpos, los individuos y de las formas sociales. Como producto de este régimen de normalización se creó el *hombre económico*[52].

En diversas partes de Europa, y con particular intensidad en el Reino Unido, el avance de este modelo de organización no sólo del trabajo y del acceso a los recursos, sino del conjunto de la vida, fue ampliamente resistido tanto en las ciudades como en el campo. Detengámosnos en la caracterización de esa resistencia, de este conflicto cultural o civilizatorio, que formula el historiador inglés E.P. Thompson, lúcido estudioso de la sensibilidad popular de ese período:

> Mi tesis es que la conciencia de la costumbre y los usos de la costumbre, eran especialmente robustos en el siglo dieciocho: de hecho algunas de las 'costumbres' eran de invención reciente y eran en realidad reclamos de nuevos 'derechos'. ... la presión para 'reformar' fue resistida obstinadamente y en el siglo dieciocho se abrió una distancia profunda, una alienación profunda entre la cultura de patricios y plebeyos[53].
>
> Esta es entonces una cultura conservadora en sus formas que apela a, y busca reforzar los usos tradicionales. Son formas no-racionales; no apelan a ninguna 'razón'a través del folleto, sermón o plataforma; imponen las sanciones del ridículo, la vergüenza y las intimidaciones. Pero el contenido y sentido de esta cultura no pueden describirse tan fácilmente como conservadores. En la realidad social el trabajo está volviéndose, década tras década, más 'libre'de los tradicionales controles señoriales, parroquiales, corporativos y paternales, y más distanciado de la dependencia clientelar directa del señorío[54].
>
> De ahí una paradoja característica del siglo: encontramos una cultura tradicional *rebelde*. La cultura conservadora de los plebeyos, tan a menudo como no, resiste, en el nombre de la costumbre, esas racionalizaciones económicas e innovaciones (como el cerramiento de las tierras comunes, la disciplina laboral, y los mercados 'libres'no regulados de granos) que gobernantes, comercian-

52. Arturo Escobar, op. cit., p.60.

53. *Customs in Common* (Studies in Traditional Popular Culture), The New Press, Nueva York, 1993, p. 1.

54. Op. cit. p. 9.

> tes, o patronos buscan imponer. La innovación es más evidente en la cima de la sociedad que debajo, pero como esta innovación no es un proceso tecnológico/sociológico neutral y sin normas ('modernización', 'racionalización') sino la innovación del proceso capitalista, es a menudo experimentado por los plebeyos en la forma de explotación, o la apropiación de sus derechos de uso tradicionales, o la ruptura violenta de modelos valorados de trabajo y ocio... Por lo tanto, la cultura plebeya es rebelde, pero rebelde en la defensa de las costumbres. Las costumbres defendidas son las de la propia gente, y algunas de ellas están, de hecho, basadas en recientes aserciones en la práctica[55].

Las ciencias sociales tienen como piso la derrota de esa resistencia, tienen como sustrato las nuevas condiciones que se crean cuando el modelo liberal de organización de la propiedad, del trabajo y del tiempo dejan de aparecer como una modalidad civilizatoria en pugna con otra(s) que conservan su vigor, y adquiere hegemonía como la única forma de vida posible[56]. A partir de este momento, las luchas sociales ya no tienen como eje al modelo civilizatorio liberal y la resistencia a su imposición, sino que pasan a definirse al interior de la sociedad liberal[57]. Estas son las condiciones históricas de la *naturalización* de la sociedad liberal de mercado. La "superioridad evidente" de ese modelo de organización social -y de sus países, cultura, historia, y raza- queda demostrada tanto por la conquista y sometimiento de los demás pueblos del mundo, como por la "superación" histórica de las formas anteriores de organización social, una vez que se ha logrado imponer en Europa la plena hegemonía de la organización liberal de la vida sobre las múltiples formas de resistencia con las cuales se enfrentó.

Es éste el contexto histórico-cultural del imaginario que impregna el ambiente intelectual en el cual se da la constitución de las disciplinas de las ciencias sociales. Esta es la *cosmovisión* que aporta los presupuestos fundantes a todo el edificio de los saberes sociales modernos. Esta cosmovisión tiene como eje articulador central la idea de *modernidad*, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la "naturalización" tanto de las relaciones sociales como de la "naturaleza humana" de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad ('ciencia') sobre todo otro saber.

55. Op. cit., pp. 9-10.

56. Para un análisis extraordinariamente rico de este proceso, ver el texto de E. P. Thompson, ya citado.

57. Es el paso, por ejemplo, de la resistencia al maquinismo y a la disciplina laboral, a la lucha por el derecho a la sindicalización y por la limitación de la jornada de trabajo. "Mientras el capitalismo (o el 'mercado') rehicieron la naturaleza humana y la necesidad humana, la economía política y su antagonista revolucionario asumieron que este hombre económico era para siempre. " E. P. Thompson, op. cit., p. 15.

Tal como lo caracterizan Immanuel Wallerstein y el equipo que trabajó con él en el Informe Gulbenkian[58], las ciencias sociales se constituyen como tales en un contexto espacial y temporal específico: en cinco países liberales industriales (Inglaterra, Francia, Alemania, las Italias y los Estados Unidos) en la segunda mitad del siglo pasado. En el cuerpo disciplinario básico de las ciencias sociales -al interior de las cuales continuamos hoy habitando- se establece en primer lugar, una separación entre pasado y presente: la disciplina *historia* estudia el pasado, mientras se definen otras especialidades que corresponden al estudio del presente. Para el estudio de éste se acotan, se delimitan, ámbitos diferenciados correspondientes a lo *social*, lo *político* y lo *económico*, concebidos propiamente como *regiones ontológicas* de la realidad histórico-social. A cada uno de estos ámbitos separados de la realidad histórico-social corresponde una disciplina de las ciencias sociales, con su objeto de estudios, sus métodos, sus tradiciones intelectuales, sus departamentos universitarios: la sociología, la ciencia política y la economía. La antropología y los estudios clásicos se definen como los campos para el estudio de los *otros*.

De la constitución histórica de las disciplinas científicas que se produce en la academia occidental, interesa destacar dos asuntos que resultan fundantes y esenciales. En primer lugar, está el supuesto de la existencia de un metarrelato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno. La sociedad industrial liberal es la expresión más avanzada de ese proceso histórico, es por ello el modelo que define a la *sociedad moderna*. La sociedad liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos. Aquéllos que no logren incorporarse a esa marcha inexorable de la historia, están destinados a desaparecer. En segundo lugar, y precisamente por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el *deber ser* para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las *otras* sociedades.

Esta es una construcción *eurocéntrica*, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento *colonial* e *imperial* en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mun-

58. Immanuel Wallerstein, op. cit.

do. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma "normal" del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son trasformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento *anterior* del desarrollo histórico de la humanidad[59], lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma "natural" del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a "superarse" y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial). Los más optimistas las ven como requiriendo la acción civilizadora o modernizadora por parte de quienes son portadores de una cultura superior para salir de su primitivismo o atraso. *Aniquilación* o *civilización impuesta* definen así los únicos destinos posibles para los *otros*[60].

El conjunto de separaciones sobre el cual está sustentada la noción del carácter objetivo y universal del conocimiento científico, está articulado a las separaciones que establecen los saberes sociales entre la sociedad moderna y el resto de las culturas. Con las ciencias sociales se da el proceso de cientifización de la sociedad liberal, su objetivación y universalización, y por lo tanto, su *naturalización.* El acceso a la ciencia, y la relación entre ciencia y verdad en todas las disciplinas, establece una diferencia radical entre las sociedades modernas occidentales y el resto del mundo. Se da, como señala Bruno Latour, una diferenciación básica entre una sociedad que posee la verdad -el control de la naturaleza- y otras que no lo tienen.

En los ojos de los occidentales, el Occidente, y sólo el Occidente no es una cultura, no es sólo una cultura.

> ¿Por qué se ve el Occidente a sí mismo de esta manera? ¿Por qué debería ser Occidente y sólo Occidente no una cultura? Para comprender la Gran División entre nosotros y ellos, debemos regresar a la otra Gran División, aquélla que se da entre humanos y no-humanos... En efecto, la primera es la exportación de la segunda. Nosotros los occidentales no podemos ser una cultura más entre otras, ya que nosotros también movilizamos a la Naturaleza. Nosotros no movilizamos una imagen, o una representación simbólica de la naturaleza como lo hacen otras sociedades, sino a la Naturaleza, tal como ésta es, o por lo menos tal como ésta es conocida por las ciencias -que permanecen en el fondo, no estudiadas, no estudiables, milagrosamente identificadas con la Naturaleza misma[61].

59. Ver: Johannes Fabián, op. cit.

60. Los problemas del eurocentrismo no residen sólo en las distorsiones en la comprensión de los *otros*. Está simétricamente implicada igualmente la distorsión en la autocomprensión europea, al concebirse como centro, como sujeto único de la historia de la modernidad. Ver más abajo la discusión de Fernando Coronil sobre este crucial asunto.

61. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, p.97.

> Así, la Gran División Interna da cuenta de la Gran División Externa: nosotros somos los únicos que diferenciamos absolutamente entre Naturaleza y Cultura, entre Ciencia y Sociedad, mientras que a nuestros ojos todos los demás, sean chinos, amerindios, azande o barouya, no pueden realmente separar lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la Naturaleza, de lo que su cultura requiere. Hagan lo que hagan, no importa si es adaptado, regulado o funcional, ellos siempre permanecen ciegos al interior de esta confusión. Ellos son prisioneros tanto de lo social como del lenguaje. Nosotros, hagamos lo que hagamos, no importa cuan criminal o imperialista podamos ser, escapamos a la prisión de lo social y del lenguaje para lograr acceso a las cosas mismas a través de un portón de salida providencial, el del conocimiento científico. La partición interna entre humanos y no humanos define una segunda partición -una externa esta vez- a través de la cual los modernos se han puesto a sí mismos en un plano diferente de los premodernos[62].

Este cuerpo o conjunto de polaridades entre la sociedad moderna occidental y las otras culturas, pueblos y sociedades, polaridades, jerarquizaciones y exclusiones establece supuestos y miradas específicas en el conocimiento de los otros. En este sentido es posible afirmar que, en todo el mundo ex-colonial, las ciencias sociales han servido más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórico cultural universal (*normal*) de la experiencia europea, (herramientas en este sentido de identificación de carencias y deficiencias que *tienen* que ser superadas), que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico culturales. Existe una extraordinaria continuidad entre las diferentes formas en las cuales los saberes eurocéntricos han legitimado la misión civilizadora-/normalizadora a partir de las deficiencias -desviaciones respecto al patrón normal de lo civilizado- de otras sociedades. Los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la *carga del hombre blanco*, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente *superior* y *normal*. Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este *deber ser* que fundamenta a las ciencias sociales. Las sociedades occidentales modernas constituyen la imagen de futuro para el resto del mundo, el modo de vida al cual éste llegaría naturalmente si no fuese por los obstáculos representados por su composición racial inadecuada, su cultura arcaica o tradicional, sus prejuicios mágico religiosos[63], o más re-

62. Op. cit., pp. 99-100.

63. El estudio de estos obstáculos culturales, sociales e institucionales a la modernización constituyó el eje que orientó la amplísima producción de la sociología y la antropología de la modernización en las décadas de los 50 y los 60.

cientemente, por el populismo y unos Estados excesivamente intervencionistas, que no respetan la libertad espontánea del mercado.

En América Latina, las ciencias sociales, en la medida en que han apelado a esta objetividad universal, han contribuido a la búsqueda, asumida por las élites latinoamericanas a lo largo de toda la historia de este continente, de la "superación" de los rasgos tradicionales y premodernos que han obstaculizado el progreso, y la transformación de estas sociedades a imagen y semejanza de las sociedades liberales-industriales[64]. Al naturalizar y universalizar las regiones ontológicas de la cosmovisión liberal que sirven de piso a sus acotamientos disciplinarios, las ciencias sociales han estado imposibilitadas de abordar procesos histórico-culturales diferentes a los postulados por dicha cosmovisión. A partir de caracterizar las expresiones culturales "tradicionales" o "no-modernas", como en proceso de transición hacia la modernidad, se les niega toda la posibilidad de lógicas culturales o cosmovisiones propias. Al colocarlas como expresión del pasado se niega la posibilidad de su contemporaneidad.

Está tan profundamente arraigada esta noción de lo moderno, el patrón cultural occidental y su secuencia histórica como lo normal o universal, que este imaginario ha logrado acotar una alta proporción de las luchas sociales y de los debates político-intelectuales del continente.

Estas nociones de la experiencia occidental como lo moderno en un sentido universal, y de la secuencia histórica europea como el patrón normal con el cual es necesario comparar otras experiencias, permanecen como presupuestos implícitos, aun en autores que expresamente se proponen la comprensión de la especificidad histórico-cultural de este continente. Podemos ver, por ejemplo, la forma como García Canclini aborda la caracterización de las culturas latinoamericanas como culturas *híbridas*[65]. A pesar de rechazar expresamente la lectura de la experiencia latinoamericana de la modernidad "como eco diferido y deficiente de los países centrales"[66] caracteriza al modernismo en los siguientes términos:

> Si el modernismo no es la expresión de la modernización socioeconómica, sino *el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global*, ¿cuáles son las temporalidades en América Latina y qué contradicciones genera su cruce?

64. "El ambivalente discurso latinoamericano, en su rechazo a la dominación europea, pero en su internalización de su misión civilizadora, ha asumido la forma de un proceso de auto-colonización, que asume distintas formas en diferentes contextos y períodos históricos." Fernando Coronil, *The Magical State*... op. cit., p. 73.

65. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas,* Editorial Grijalbo y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, México, 1989.

66. Perry Anderson, "Modernity and Revolution", *New Left Review,* número 144, marzo-abril 1984, citado por Néstor García Canclini, op. cit., p. 69.

> La perspectiva Pluralista, que acepta la fragmentación y las combinaciones múltiples entre tradición, modernidad y posmodernidad, es indispensable para considerar la coyuntura latinoamericana de fin de siglo. Así se comprueba... cómo se desenvolvieron en nuestro continente los cuatro rasgos o movimientos definitorios de la modernidad: emancipación, expansión, renovación y democratización. Todos se han manifestado en América Latina. El problema no reside en que no nos hayamos modernizado, sino en la forma contradictoria y desigual en que estos componentes se han venido articulando[67].

Parece aquí asumirse que hay un tiempo histórico "normal" y universal que es el europeo. La modernidad entendida como universal tiene como modelo "puro" a la experiencia europea. En contraste con este modelo o estándar de comparación, los procesos de la modernidad en América Latina se dan en forma "contradictoria" y "desigual", como intersección de diferentes temporalidades históricas (¿temporalidades europeas?).

III. Alternativas al pensamiento eurocéntrico-colonial en América Latina hoy

En el pensamiento social latinoamericano, desde el continente y desde afuera de éste -y sin llegar a constituirse en un cuerpo coherente- se ha producido una amplia gama de búsquedas de formas alternativas del conocer, cuestionándose el carácter colonial/eurocéntrico de los saberes sociales sobre el continente, el régimen de separaciones que les sirven de fundamento, y la idea misma de la modernidad como modelo civilizatorio universal.

De acuerdo a Maritza Montero, a partir de las muchas voces en busca de formas alternativas de conocer que se han venido dando en América Latina en las últimas décadas, es posible hablar de la existencia de un "modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él" que constituye propiamente un *episteme* con el cual "América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva Otra, colocada al fin en el lugar de Nosotros"[68]. Las ideas centrales articuladoras de este paradigma son, para Montero, las siguientes:

- Una concepción de comunidad y de participación así como del saber popular, como formas de constitución y a la vez como producto de un *episteme de relación*.

67. Néstor García Canclini, op. cit., p. 330.

68. "Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales desde América Latina", Seminario *Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo*, Dirección de Estudios de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 20 de junio de 1998 (mimeo).

• La idea de *liberación* a través de la praxis, que supone la movilización de la conciencia, y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas canónicas de aprehender-construir-ser en el mundo.

• La *redefinición del rol de investigador* social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y por lo tanto la *del sujeto-objeto de la investigación como actor social* y constructor de conocimiento.

• El *carácter histórico*, indeterminado, indefinido, no acabado y *relativo del conocimiento*. La multiplicidad de voces, de mundos de vida, la *pluralidad epistémica*.

• La *perspectiva de la dependencia* y luego, la de *la resistencia.* La tensión ente minorías y mayorías y los modos alternativos de hacer-conocer.

• La revisión de *métodos*, los aportes y las transformaciones provocados por ellos[69].

Las contribuciones principales a este *episteme latinoamericano* las ubica Montero en la *teología de la liberación y* la filosofía *de la liberación*[70], así como en la obra de Paulo Freire, Orlando Fals Borda[71] y Alejandro Moreno[72].

IV. Tres aportes recientes: Trouillot, Escobar y Coronil

Tres libros recientes nos ilustran el vigor de una producción teórica cuya riqueza reside tanto en su perspectiva crítica del eurocentrismo colonial de los saberes sociales modernos, como en las reinterpretaciones de la realidad latinoamericana que ofrecen, a partir de otros supuestos[73].

Michel-Rolph Trouillot

Las implicaciones de la narrativa histórica universal que tiene a Europa como único sujeto significativo, son abordadas por Michel-Rolph Trouillot. En *Silencing the Past. Power and the Production of History*, analiza el carácter colonial de la historiografía occidental mediante el estudio de las formas como ha si-

69. Maritza Montero, op. cit.

70. Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1988; y J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* , Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

71. *Acción comunal. Una vereda colombiana*, Universidad Nacional, Bogotá, 1959; y "Por la praxis. El problema de como investigar la realidad para transformarla", En *Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica*, Simposio Mundial en Cartagena, Punta de Lanza, Bogotá, 1978.

72. *El aro y la trama*, Centro de Investigaciones Populares, Caracas, 1995.

73. Estos tres textos, que han sido publicados en inglés en los Estados Unidos, son: Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past...* op. cit.*;* Arturo Escobar, *Encountering Development...* op. cit. y Fernando Coronil, *The Magical State*...op. cit.

do narrada la revolución haitiana, haciendo particular énfasis en caracterizar cómo operan las relaciones de poder[74] y los silencios en la construcción de la narrativa histórica[75].

Las narrativas históricas se basan en premisas o comprensiones anteriores que tienen a su vez como premisas la distribución del poder de registro (*archival power*). En el caso de la historiografía haitiana, como en el caso de la mayoría de los países del Tercer Mundo, esas comprensiones anteriores han sido modeladas profundamente por convenciones y procedimientos occidentales[76].

De acuerdo a Trouillot, la Revolución Haitiana fue silenciada por la historiografía occidental, porque dados sus supuestos, esta revolución tal como ocurrió, era impensable[77].

> De hecho la afirmación de que africanos esclavizados y sus descendientes no podían imaginar su libertad -y menos aún, formular estrategias para conquistar y afianzar dicha libertad- no estaba basada tanto en la evidencia empírica como en una ontología, una organización implícita del mundo y de sus habitantes. Aunque de ninguna forma monolítica, esta concepción del mundo era ampliamente compartida por los blancos en Europa y las Américas, y también por muchos dueños de plantación no-blancos. Aunque dejó espacio para variaciones, ninguna de estas variaciones incluyó la posibilidad de un levantamiento revolucionario en las plantaciones de esclavos, y menos aún uno exitoso que condujese a crear un Estado independiente.
>
> Así, la Revolución Haitiana entró en la historia mundial con la particular característica de ser inconcebible aún mientras ocurría[78].

En un orden global caracterizado por la organización colonial del mundo, la esclavitud y el racismo, no había lugar a dudas en cuanto a la superioridad europea, y por lo tanto acontecimientos que la pusiesen en cuestión no eran concebibles[79].

74.“El poder es constitutivo de la historia. Rastreando el poder a través de varios ‘momentos’simplemente ayuda a enfatizar el carácter fundamentalmente procedimental de la producción histórica, insistir en que lo que la historia *es* importa menos que *cómo* trabaja la historia; que el poder mismo trabaja conjuntamente con la historia; y que las preferencias políticas declaradas de los historiadores tienen poca influencia en la mayoría de las prácticas reales del poder”. Op. cit., p 28.

75. “Los silencios son inherentes en la historia porque cada evento singular entra a la historia careciendo de algunas de sus partes constitutivas. Algo siempre se omite mientras algo es registrado. Nunca hay un cierre perfecto de ningún evento. Así aquello que se convierte en dato, lo hace con ausencias innatas, específicas a su producción como tal. En otros términos, el mismo mecanismo que hace posible cualquier registro histórico, también asegura que no todos los hechos históricos son creados iguales. Ellos reflejan el control diferencial de los medios de producción histórica desde el primer registro que transforma un evento en un dato.” Op. cit., p. 49.

76. Op. cit., p. 55.

77. Op. cit., p. 27.

78. Op. cit., p. 73.

79. Op. cit., pp. 80-81.

> Lo impensable es aquello que no puede ser concebido dentro del rango de alternativas posibles, aquello que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos a partir de los cuales se formulan las preguntas. En este sentido, la Revolución Haitiana fue impensable en su tiempo: retó el propio marco de referencia a partir del cual sus proponentes y opositores examinaban la raza, el colonialismo y la esclavitud[80].

> La visión del mundo gana sobre los hechos: la hegemonía blanca es natural, tomada como dada; cualquier alternativa todavía está en el dominio de lo impensable[81].

De acuerdo a Trouillot, el silenciamiento de la Revolución Haitiana es sólo un capítulo dentro de la narrativa de la dominación global sobre los pueblos no europeos[82].

Arturo Escobar

En *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Arturo Escobar se propone contribuir a la construcción de un marco de referencia para la crítica cultural de la economía como una estructura fundacional de la modernidad. Para ello analiza el discurso -y las institucionalidades nacionales e internacionales- del desarrollo en la post-guerra. Este discurso, producido bajo condiciones de desigualdad de poder, construye al Tercer Mundo como forma de ejercer control sobre él[83]. De acuerdo a Escobar, desde estas desigualdades de poder, y a partir de las categorías del pensamiento social europeo, opera la "colonización de la realidad por el discurso" del desarrollo[84].

A partir del establecimiento del patrón de desarrollo occidental como la norma, al final de la segunda guerra mundial, se da la "invención" del desarrollo, produciéndose substanciales cambios en la forma como se conciben las relaciones entre los países ricos y los pobres. Toda la vida, cultural, política, agrícola, comercial de estas sociedades pasa a estar subordinada a una nueva estrategia[85].

80. Op. cit., pp. 82-83.

81. Op. cit., p. 93.

82. Op. cit., p. 107.

83. "...si muchos aspectos del colonialismo han sido superados, las representaciones del Tercer Mundo a través del desarrollo no son menos abarcantes y eficaces que sus contrapartes coloniales". Op. cit., p. 15.

84. Op. cit., p. 5. "En síntesis, me propongo hablar del desarrollo como una experiencia histórica singular, la creación de un dominio de pensamiento y acción por la vía del análisis de las características e interrelaciones de los tres ejes que lo definen: las formas del conocimiento que se refieren a éste y a través de las cuales éste se constituye como tal y es elaborado en la forma de objetos, conceptos, teorías y similares; el sistema de poder que regula su práctica; y las formas de subjetividad gestadas por este discurso, aquéllas a través de las cuales la gente llega a reconocerse a sí misma como desarrollada o subdesarrollada." Op. cit., p. 10.

85. Op. cit., p. 30.

> Fue promovido un tipo de desarrollo que se correspondía con las ideas y expectativas del Occidente próspero, lo que los países occidentales consideraban que era el curso normal de la evolución y el progreso. ...al conceptualizar el progreso en esos términos, la estrategia del desarrollo se convirtió en un poderoso instrumento para la normalización del mundo[86].

La ciencia y la tecnología son concebidas no sólo como base del progreso material, sino como la fuente de dirección y de sentido del desarrollo[87]. En las ciencias sociales del momento predomina una gran confianza en la posibilidad de un conocimiento cierto, objetivo, con base empírica, sin contaminación por el prejuicio o el error[88]. Por ello, sólo determinadas formas de conocimiento fueron consideradas como apropiadas para los programas del desarrollo: el conocimiento de los expertos entrenados en la tradición occidental[89]. El conocimiento de los "otros", el conocimiento "tradicional" de los pobres, de los campesinos, no sólo era considerado no pertinente, sino incluso como uno de los obstáculos a la tarea transformadora del desarrollo.

En el período de la post-guerra, se dio el "descubrimiento" de la pobreza masiva existente en Asia, Africa y América Latina[90]. A partir de una definición estrictamente económica y cuantitativa, dos terceras partes de la humanidad fueron transformadas en pobres - y por lo tanto en seres carentes y necesitados de intervención- cuando en 1948 el Banco Mundial definió como pobres a aquellos países cuyo ingreso anual per cápita era menor a US$100 al año: "... si el problema era de insuficiente ingreso, la solución era claramente el desarrollo económico."[91] De esta forma:

> El desarrollo obró creando anormalidades (los 'pobres', los 'desnutridos', los 'analfabetos', las 'mujeres embarazadas', los 'sin tierra'), anormalidades que entonces procedía a tratar de reformar. Buscando eliminar todos los problemas de la faz de la tierra, del Tercer Mundo, lo que realmente logró fue multiplicarlos hasta el infinito. Materializándose en un conjunto de prácticas, instituciones y estructuras, ha tenido un profundo impacto sobre el Tercer Mundo: las relaciones sociales, las formas de pensar, las visiones de futuro quedaron marcadas indeleblemente por este ubicuo operador. El Tercer Mundo ha llegado a ser lo que es, en gran medida, por el desarrollo. Este proceso de llegar a ser implicó seleccionar entre opciones críticas y altos costos, y los pueblos del Tercer Mundo apenas comienzan ahora a comprender cabalmente su naturaleza[92].

86. Op. cit., p. 26.

87. Op. cit., p. 36.

88. Op. cit., p. 37.

89. Op. cit., p. 111.

90. Op. cit., p. 21.

91. Op. cit., p. 24.

92. Arturo Escobar, "Imaginando el futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales", en Margarita López Maya (editora), *Desarrollo y democracia*, UNESCO, Rectorado de la Universidad Central de Venezuela y Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991, p. 142.

> Detrás de la preocupación humanitaria y la perspectiva positiva de la nueva estrategia, nuevas formas de poder y control, más sutiles y refinadas, fueron puestas en operación. La habilidad de los pobres para definir y hacerse cargo de sus propias vidas fue erosionada en una forma más profunda que quizás nunca antes. Los pobres se convirtieron en el blanco de prácticas más sofisticadas, de una variedad de programas que parecían ineludibles. Desde las nuevas instituciones del poder en los Estados Unidos y Europa; desde las oficinas del Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo y las Naciones Unidas; desde las universidades, institutos de investigaciones e instituciones de los Estados Unidos y Europa; y desde las nuevas oficinas de planificación de las grandes capitales del mundo subdesarrollado, este era el tipo de desarrollo que era activamente promovido, y que en unos pocos años extendió su alcance a todos los aspectos de la sociedad[93].
>
> La premisa organizadora era la creencia en el papel de la modernización como la única fuerza capaz de destruir las supersticiones y relaciones arcaicas, a cualquier costo social, cultural o político. La industrialización y la urbanización eran vistas como inevitables y necesariamente progresivas rutas a la modernización[94].

Estos procesos, de acuerdo a Escobar, deben ser entendidos en el marco global de la progresiva expansión de estas formas modernas no sólo a todos los ámbitos geográficos del planeta, sino igualmente al corazón mismo de la naturaleza y la vida.

> Si con la modernidad podemos hablar de la progresiva conquista semiótica de la vida social y cultural, hoy esta conquista se ha extendido al corazón mismo de la naturaleza y la vida. Una vez que la modernidad se ha consolidado y la economía se convierte en una realidad aparentemente ineluctable -para la mayoría un verdadero descriptor de la realidad- el capital debe abordar la cuestión de la domesticación de todas las relaciones sociales y simbólicas restantes en términos del código de la producción. Ya no son solamente el capital y el trabajo *per se* los que están en juego, sino la reproducción del código. La realidad social se convierte, para tomar prestada la expresión de Baudrillard, en 'el espejo de la producción'[95].

En la búsqueda de alternativas a estas formas universalistas de sometimiento y control de todas las dimensiones de la cultura y la vida, Escobar apunta en dos direcciones complementarias: la resistencia local de grupos de base a las formas dominantes de intervención, y la deconstrucción del desarrollo[96], tarea que impli-

93. Arturo Escobar, *Encountering Development...* op. cit., p. 39.

94. Idem.

95. Op. cit., p. 203.

96. Op. cit., pp. 222-223.

ca el esfuerzo de la desnaturalización y desuniversalización de la modernidad. Para esto último hace falta una *antropología de la modernidad*, conducente a la comprensión de la modernidad occidental como un fenómeno cultural e histórico específico[97]. Esto pasa necesariamente por la desuniversalización de los ámbitos en los cuales se ha separado la sociedad moderna.

> ¿Cuál es el código cultural que ha sido inscrito en la estructura de la economía? ¿Qué vasto desarrollo civilizatorio resultó en la actual concepción y práctica de la economía? (...). Una antropología de la modernidad centrada en la economía nos lleva a narraciones del mercado, producción y el trabajo, que están en las raíces de lo que podría llamarse la economía occidental. Estas narrativas son raramente cuestionadas, son tomadas como las formas normales y naturales de ver la vida. Sin embargo, las nociones de mercado, economía y producción son contingencias históricas. Sus historias pueden ser descritas, sus genealogías marcadas, sus mecanismos de poder y verdad revelados. Esto es, la economía occidental puede ser antropologizada, para demostrar cómo está compuesta por un conjunto de discursos y prácticas muy peculiares en la historia de las culturas.
>
> La economía occidental es generalmente pensada como un sistema de producción. Desde la perspectiva de la antropología de la modernidad, sin embargo, la economía occidental debe ser vista como una institución compuesta por sistemas de producción, poder y significación. Los tres sistemas se unieron al final del siglo dieciocho y están inseparablemente ligados al desarrollo del capitalismo y la modernidad. Deben ser vistos como formas culturales a través de las cuales los seres humanos son transformados en sujetos productivos. La economía no es sólo, ni siquiera principalmente, una entidad material. Es ante todo, una producción cultural, una forma de producir sujetos humanos y órdenes sociales de un determinado tipo[98].
>
> Los antropólogos han sido cómplice de la racionalización de la economía moderna al contribuir a la naturalización de los constructos de la economía, la política, la religión, el parentesco y similares, como los bloques primarios en la construcción de toda sociedad. La existencia de estos dominios como pre-sociales y universales debe ser rechazada. Por el contrario, debemos interrogarnos sobre los procesos simbólicos y sociales que hacen que estos dominios aparezcan como auto-evidentes y naturales[99].

97. Op. cit., p. 11.
98. Op. cit., p. 59.
99. Op. cit., p. 61.

Fernando Coronil

Del libro de Fernando Coronil *The Magical State,* interesa destacar su análisis de algunas de las separaciones fundantes de los saberes sociales modernos que fueron caracterizadas en la primera parte de este texto, asunto abordado a partir de la exploración de las implicaciones de la exclusión del espacio y de la naturaleza que se ha dado históricamente en la caracterización de la sociedad moderna. De acuerdo a Coronil ninguna generalización puede hacer justicia a la diversidad y complejidad del tratamiento de la naturaleza en la teoría social occidental. Sin embargo, considera que:

> ...los paradigmas dominantes tienden a reproducir los supuestos que atraviesan a la cultura moderna en los cuales la naturaleza es un supuesto más. Las visiones del progreso histórico posteriores a la Ilustración afirman la primacía del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En términos de estas polaridades, la naturaleza está tan profundamente asociada con espacio y geografía que estas categorías con frecuencia se presentan como metáforas una de otra. Al diferenciarlas, los historiadores y los científicos sociales usualmente presentan al espacio o a la geografía como un escenario inerte en el cual tienen lugar los eventos históricos, y a la naturaleza como el material pasivo con el cual los humanos hacen su mundo. La separación de la historia de la geografía y el dominio del tiempo sobre el espacio tiene el efecto de producir imágenes de sociedades cortadas de su ambiente material, como si surgieran de la nada[100].

Ni en las concepciones de la economía neoclásica, ni en las marxistas, la naturaleza es incorporada centralmente como parte del proceso de creación de riqueza, hecho que tiene vastas consecuencias. En la teoría neoclásica, la separación de la naturaleza del proceso de creación de riqueza se expresa en la concepción subjetiva del valor, centrada en el mercado. Desde esta perspectiva, el valor de cualquier recurso natural se determina de la misma manera que toda otra mercancía, esto es por su utilidad para los consumidores tal como ésta es medida en el mercado[101]. Desde un punto de vista macroeconómico, la remuneración de los dueños de la tierra y de los recursos naturales es concebida como una transferencia de ingreso, no como un pago por un capital natural. Es ésta la concepción que sirve de sustento al sistema de cuentas nacionales utilizado en todo el mundo[102].

Marx, a pesar de afirmar que la trinidad (trabajo/capital/tierra) "contiene en sí misma todos los misterios del proceso social de producción"[103], termina por forma-

100. Op. cit., p. 23.

101. Op. cit., p. 42.

102. Al dejar a la naturaleza fuera del cálculo económico de la producción de riqueza en las cuentas nacionales, el proceso de creación-destrucción que siempre está implicado en la transformación productiva de la naturaleza queda reducido a una de sus dimensiones. Su "lado oscuro", la destrucción/consumo/agotamiento de recursos, se hace completamente invisible.

103. Citado por Fernando Coronil, op. cit., p. 57.

lizar una concepción de la creación de riqueza que ocurre al interior de la sociedad, como una relación capital/trabajo, dejando fuera a la naturaleza. Como la naturaleza no crea valor, la renta se refiere a la distribución, no a la creación de plusvalía[104].

Para Coronil es fundamental el aporte de Henry Lefebvre[105] en torno a la *construcción social del espacio* como base para "pensar el espacio en términos que integren su significado socialmente construido con sus propiedades formales y materiales"[106]. Interesan aquí dos aspectos del pensamiento de Lefebvre sobre el espacio. El primero se refiere a la concepción del espacio como producto de las relaciones sociales y de la naturaleza (estos constituyen su "materia prima")[107].

> [El espacio] es tanto el producto de, como la condición de posibilidad de las relaciones sociales. Como una relación social, el espacio es también una relación natural, una relación entre sociedad y naturaleza a través de la cual la sociedad mientras se produce a sí misma transforma y se apropia de la naturaleza[108].

En segundo lugar, para Lefebvre, la tierra incluye "los terratenientes, la aristocracia del campo", "el Estado-nación confinado dentro de un territorio específico" y "en el sentido más absoluto, la política y la estrategia política"[109]. Tenemos así identificadas las dos exclusiones esenciales implicadas por la ausencia del espacio: la *naturaleza*, y la *territorialidad* como ámbito de lo político[110].

Coronil afirma que en la medida en que se deja afuera a la naturaleza en la caracterización teórica de la producción y del desarrollo del capitalismo y la sociedad moderna, se está igualmente dejando al espacio fuera de la mirada de la teoría. Al hacer abstracción de la naturaleza, de los recursos, del espacio, y de los territorios, el desarrollo histórico de la sociedad moderna y del capitalismo aparece como un proceso *interno*, autogenerado, de la sociedad europea, que posteriormente se expande hacia regiones "atrasadas". En esta construcción eurocéntrica, desaparece del campo de visión el colonialismo como dimensión constitutiva de estas experiencias históricas. Están ausentes las relaciones de subordinación de territorios, recursos y poblaciones del espacio no europeo. Desaparece así del campo de visibilidad la presencia del mundo periférico y sus recursos en la constitución del capitalismo, con lo cual se reafirma la idea de Europa como único sujeto histórico.

104. Op. cit., p. 47. "La concepción estrictamente social de la creación de la explotación en Marx busca evitar la fetichización del capital, el dinero y la tierra como fuentes de valor. Pero termina por excluir la explotación de la naturaleza del análisis de la producción capitalista, y borra su papel en la formación de la riqueza." Op. cit., p. 59.

105. *The Production of Space*, Blackwell, Oxford, 1991.

106. Fernando Coronil, op. cit., p. 28.

107. Op. cit., p. 28.

108. Op. cit., p. 28. De acuerdo con Lefebvre, el modelo dual simplificado (capital/trabajo) no es capaz de dar cuenta de la creciente importancia de la naturaleza para la producción capitalista.

109. Henry Lefebvre, op. cit., p. 325. Citado por Fernando Coronil, op. cit., p. 57.

110. Sólo a partir de estas exclusiones es posible la concepción de "lo económico" como una *región ontológica* separada tanto de la naturaleza como de la política, tal como se apuntó en la parte II de este capítulo.

La reintroducción del espacio -y por esa vía la dialéctica de los tres elementos de la trinidad de Marx (trabajo, capital y tierra)- permite ver al capitalismo como proceso global, más que como un *proceso auto-generado* en Europa, y permite incorporar al campo de visión a las *modernidades subalternas*[111].

> El recordar la naturaleza -reconociendo teóricamente su significado histórico- nos permite reformular las historias dominantes del desarrollo histórico occidental, y cuestionar la noción de acuerdo a la cual la modernidad es la creación de un Occidente auto-propulsado[112].

> El proyecto de la parroquialización de la modernidad occidental (...) implica también el reconocimiento de la periferia como el sitio de la modernidad subalterna. El propósito no es ni homogeneizar, ni catalogar las múltiples formas de la modernidad, menos aún elevar a la periferia mediante un mandato semántico, sino el deshacer las taxonomías imperiales que fetichizan a Europa como el portador exclusivo de la modernidad y borra la constitución transcultural de los centros imperiales y las periferias colonizadas. La crítica del *locus* de la modernidad desde sus márgenes, crea las condiciones para una crítica inherentemente desestabilizadora de la modernidad misma. Al desmontarse la representación de la periferia como la encarnación del atraso bárbaro, a su vez se desmitifica la auto-representación europea como la portadora universal de la razón y el progreso histórico[113].

Una vez que se incorpora la naturaleza al análisis social, la organización del trabajo no puede ser abstraída de sus bases materiales[114]. En consecuencia, la división internacional del trabajo tiene que ser entendida no sólo como una división social del trabajo, sino igualmente una división global de la naturaleza[115].

> Lo que podría llamarse la división internacional de la naturaleza suministra la base material para la división internacional del trabajo: constituyen dos dimensiones de un proceso unitario. El foco exclusivo en el trabajo oscurece a la visión el hecho ineludible de que el trabajo siempre está localizado en el espacio, que éste transforma a la naturaleza en localizaciones específicas, y que por lo tanto su estructura global implica también una división global de la naturaleza[116].

> Como la producción de materias primas en la periferia está generalmente organizada en torno a la explotación no sólo del trabajo sino de los recursos naturales, yo creo que el estudio del neocolonialismo requiere un desplazamien-

111. Op. cit., p. 8.
112. Op. cit., p. 7.
113. Op. cit., p. 74.
114. Op. cit., pp. 29-30.
115. Op. cit., p. 29.
116. Op. cit., p. 29.

to de foco del desigual flujo del valor, a la estructura desigual de la producción internacional. Esta perspectiva coloca en el centro del análisis las relaciones entre la producción de valor social y la riqueza natural[117].

Para romper con este conjunto de escisiones, en particular las que se han construido entre los *factores materiales y factores culturales*[118], Coronil propone una perspectiva holística de la producción que incluya dichos órdenes en un mismo *campo analítico*. Al igual que Arturo Escobar, concibe el proceso productivo simultáneamente como de creación de sujetos y de mercancías.

> Una perspectiva holística en torno a la producción abarca tanto la producción de mercancías, como la formación de los agentes sociales implicados en este proceso, y por lo tanto, unifica dentro de un mismo campo analítico los órdenes materiales y culturales dentro del cual los seres humanos se forman a sí mismos mientras hacen su mundo. (...) Esta visión unificadora busca comprender la constitución histórica de los sujetos en un mundo de relaciones sociales y significaciones hechas por humanos. Como estos sujetos están constituidos históricamente, a la vez que son protagonistas de la historia, esta perspectiva ve la actividad que hace a la historia como parte de la historia que los forma e informa su actividad[119].

> Una apreciación del papel de la naturaleza en la creación de riqueza ofrece una visión diferente del capitalismo. La inclusión de la naturaleza (y de los agentes asociados con ésta) debería reemplazar a la relación capital/trabajo de la centralidad osificada que ha ocupado en la teoría marxista. Junto con la tierra, la relación capital/trabajo puede ser vista dentro de un proceso más amplio de mercantilización, cuyas formas específicas y efectos deben ser demostrados concretamente en cada instancia. A la luz de esta visión más comprensiva del capitalismo, sería difícil reducir su desarrollo a una dialéctica capital/trabajo que se origina en los centros avanzados y se expande a la periferia atrasada. Por el contrario, la división internacional del trabajo podría ser reconocida más adecuadamente como simultáneamente una división internacional de naciones y de naturaleza (y de otras unidades geopolíticas, tales como el primer y el tercer mundo, que reflejan las cambiantes condiciones internacionales). Al incluir a los agentes que en todo el mundo están implicados en la creación del capitalismo, esta perspectiva hace posible vislumbrar una concepción global, no eurocéntrica de su desarrollo[120].

117. Op. cit., p. 32.
118. Op. cit., p. 15.
119. Op. cit., p. 41.
120. Op. cit., p. 61.

Referencias bibliográficas

Apel, Karl-Otto: Enrique Dussel y Raúl Fornet B., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación,* Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1992.

Apffel-Marglin, Frédérique: "Introduction: Rationality and the World", en Frédérique Apffel-Marglin y Stephen A. Marglin, *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Bernal, Martin: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Martin Bernal. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987.

Berting, Jan: "Technological Impacts on Human Rights: Models of Development, Science and Technology and Human Rights", en C.G. Weeramantry (editor), *The Impact of Technology on Human Rights. Global Case Studies*, United Nations University Press, Tokyo, 1993.

Blaut, J.M.: *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History,* The Guilford Press, Nueva York, 1993.

Blaut, J.M.: *1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Africa World Press, Trenton, 1992.

Christiansen-Ruffman, Linda (editora): *Feminist Perspectives*, International Sociological Association, Pre-Congress Volumes, *Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives*, María-Luz Morán (editora general), Montreal, 1998.

Clavero, Bartolomé: *Happy Constitution. Cultura y Lengua Constitucionales*, Editorial Trota, S.A, Madrid, 1997.

Clavero, Bartolomé: *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, 1994

Coronil, Fernando: *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago University Press, 1997.

Coronil, Fernando: "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*, Vol. 11, nº 1, 51-87, 1996.

Dussel, Enrique: *Etica de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Dussel, Enrique: *Etica de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Dussel, Enrique: *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1988.

Dussel, Enrique (compilador): *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1994.

Escobar, Arturo: *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995. (Edición en español: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1996).

Escobar, Arturo: "Imaginando el futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales", en Margarita López Maya (editora), *Desarrollo y democracia*, UNESCO, Rectorado de la Universidad Central de Venezuela y Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991.

Fabián, Johannes: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object,* Columbia University Press, Nueva York, 1983.

Fals Borda, Orlando: "Por la praxis. El problema de cómo investigar la realidad para transformarla", en *Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica*, Simposio Mundial en Cartagena, Punta de Lanza, Bogotá, 1978.

Fals Borda, Orlando: *Acción comunal. Una vereda colombiana*, Universidad Nacional, Bogotá, 1959.

García Canclini, Néstor*: Culturas híbridas*, Editorial Grijalbo y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. México, 1989.

Gerbi, Antonello: *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica*, Fondo de Cultura Económica, México 1993 (1955).

Guha, Ranajit (editor): *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.

Habermas, Jürgen: "Modernidad, un proyecto incompleto", en Nicolás Casullo (compilador), *El debate modernidad posmodernidad*, Puntosur Editores, Buenos Aires, 1989.

Hegel, G.W.F.: *Filosofía del Derecho* (Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado), Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976.

Lander, Edgardo: "Modernidad, colonialidad y Postmodernidad", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Nº 4, octubre-diciembre de 1997.

Latour, Bruno: *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

Lenkersdorf, Carlos: *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México, 1996.

Mamdani, Mahmood: *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Mignolo, Walter: "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área", *Revista Iberoamericana*, LXII, 1996.

Mignolo, Walter: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1995.

Montero, Maritza: "Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales dese América Latina", Seminario *Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo*, Dirección de Estudios de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 20 de junio de 1998 (mimeo).

Moreno, Alejandro: *El aro y la trama*, Centro de Investigaciones Populares, Caracas, 1995.

Mudimbe, *V.Y.: The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1994.

Quijano, Aníbal: "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag, (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, CENDES, LACSO, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

Quijano, Aníbal: " 'Raza', 'etnia'y 'nación'en Mariátegui: Cuestiones abiertas", en *Juan Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992.

Quijano, Aníbal: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Editorial El Conejo, Quito, 1990.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (compiladoras): *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, SEPHIS y Aruwiyiri, La Paz, 1997.

Said, Edward: *Culture and Imperialism*, Vintage Books, Nueva York, 1994.

Said, Edward: *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979.

Serequeberhan, Tsenay (editor): *African Philosophy. The Essential Readings*, Paragon House, Nueva York, 1991.

Thompson, E.P.: *Customs in Common* (Studies in Traditional Popular Culture), The New Press, Nueva York, 1993.

Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI Editores, México, 1995 (1982).

Trouillot, Michel-Rolph: *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.

Wallerstein, Immanuel (coordinador): *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, México, 1996.

Europa, modernidad y eurocentrismo

Enrique Dussel [1]

I. Deslizamiento semántico del concepto de "Europa"

En primer lugar, deseamos ir indicando, con propósito teórico, el cambio de significado del concepto de "Europa". En general no se estudia ese deslizamiento semántico, y, por ello, es difícil discutir sobre el tema.

En primer lugar, la mitológica Europa es hija de fenicios, de un semita entonces[2]. Esta Europa venida del Oriente es algo cuyo contenido es completamente distinto a la Europa "definitiva" (la Europa *moderna*). A Grecia no hay que confundirla con la futura Europa. Esta Europa futura se situaba al norte de la Macedonia, y al norte de la Magna Grecia en Italia. El lugar de la Europa futura (la "moderna") era ocupado por lo "bárbaro" por excelencia (de manera que posteriormente, en cierta forma, usurpará un nombre que no le es propio, porque el Asia (que será provincia con ese nombre en el Imperio romano: sólo la actual Turquía) o el Africa (el Egipto) son las culturas más desarrolladas, y los griegos clásicos tienen clara conciencia de ello. El Asia y el Africa no son "bárbaras", aunque tampoco plenamente humanas[3]. Lo que será la Europa "moderna" (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano. Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa (Esquema 2) es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del "modelo ario", racista.

1. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I), México.

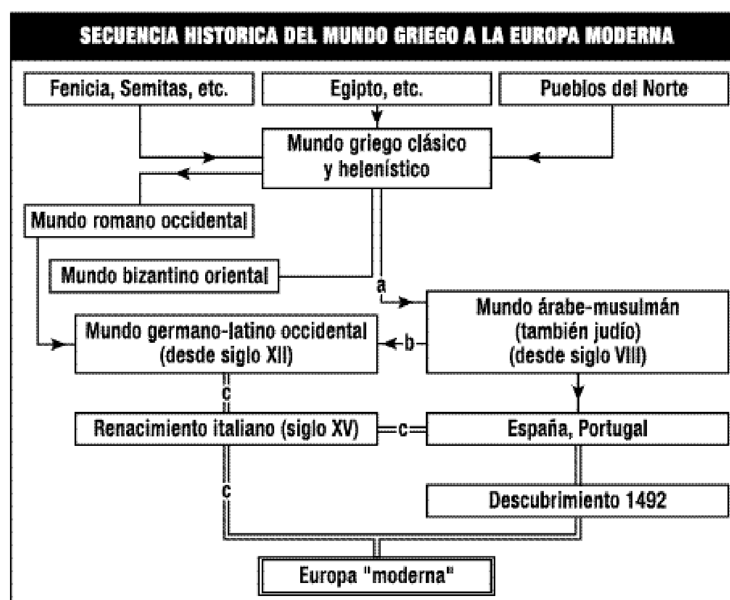
2. Véase mi obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969, donde ya recuperábamos a Grecia del rapto "Moderno". Por su parte, escribe Martin Bernal, en *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Jersey, t.I, 1987: "Homer and Hesiod both referred to Europa, who was always seen as a sister or some other close relative to Kadmos, as 'the daughter of Phoinix'[...] Homer's frequent use of Phoinix in the sense of 'Phoenician', and the later universal identification of Europa and Kadmos with Phoenicia".

3. Aristóteles no las considera humanas como los griegos ("vivientes que habitan la *polis*") en su *Política I*,1, pero tampoco son consideradas bárbaras.

En segundo lugar, lo "Occidental" será el imperio romano que habla latín (cuya frontera oriental se sitúa aproximadamente entre la actual Croacia y Serbia)[4], que ahora contiene al Africa del norte. Lo "Occidental" se opone a lo "Oriental", el imperio helenista, que habla griego. En lo "Oriental" está Grecia y el "Asia" (la provincia Anatolia), y los reinos helenistas hasta los bordes del Indo, y también el Nilo ptolomaico. No hay concepto relevante de lo que se llamará Europa posteriormente.

En tercer lugar, Constantinopla desde el siglo VII, el imperio romano oriental cristiano, se enfrenta al mundo árabe musulmán creciente. Es muy importante recordar que "lo griego *clásico*" -Aristóteles, por ejemplo- es tanto cristiano bizantino como árabe musulmán[5].

Esquema 1



4. Esto explica, en parte, que las luchas de la desarticulada Yugoslavia desde 1991 tienen "larga historia" (la Croacia latina, posteriormente católica, contra la Serbia griega, que después será ortodoxa).

5. Mucha razón tiene Samir Amin, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, Nueva York, 1989, cuando escribe: "Christianity and Islam are thus both heirs of Hellenism and remain, for this reason, twin siblings, even if they have been, at certain moments, relentless adversaries" (p.26). Muestra muy bien que la filosofía helenística sirvió primero al pensamiento cristiano bizantino (del siglo III al VII), posteriormente al árabe musulmán (cuyo esplendor comienza en el VIII siglo hasta el XII, de inspiración aristotélica), y posteriormente el tiempo clásico escolástico latino desde fines del siglo XII (también aristotélico). El renacimiento platónico en Italia en el siglo XV, en cambio, será ya de origen cristiano bizantino.

Aclaraciones a las flechas: la influencia griega no es directa en la Europa latino occidental (pasa por las flechas a y b). La secuencia c de la Europa moderna no entronca con Grecia, ni tampoco directamente con el mundo bizantino (flecha d), sino más bien con el mundo latino romano occidental cristianizado.

En cuarto lugar, la Europa latina medieval se enfrenta igualmente al mundo árabe-turco. Nuevamente Aristóteles, por ejemplo, es considerado más un filósofo en manos de los árabes que de los cristianos. Abelardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino, contra la tradición y arriesgándose a condenaciones, usan al Estagirita. En efecto, Aristóteles será estudiado y usado como el gran metafísico y lógico en Bagdad, mucho antes que sea traducido en la España musulmana al latín, y de Toledo llegue a París a finales del siglo XII. Europa se distingue ahora del Africa, por primera vez (ya que ésta es musulmana berebere; el Magreb), y del mundo oriental (principalmente del imperio bizantino, y de los comerciantes del Mediterráneo Oriental, del Medio Oriente). Las Cruzadas son el primer intento de la Europa latina de imponerse en el Mediterráneo Oriental. Fracasan, y con ello la Europa latina sigue siendo una *cultura periférica, secundaria y aislada* por el mundo turco y musulmán, que domina geopolíticamente desde Marruecos hasta Egipto, la Mesopotamia, el imperio Mogol del norte de la India, los reinos mercantiles de Malaka, hasta la isla Mindanao en Filipinas en el siglo XIII. La "universalidad" musulmana es la que llega del Atlántico al Pacífico. La Europa latina es una cultura periférica y *nunca ha sido hasta ese momento "centro" de la historia*; ni siquiera con el imperio romano (que por su ubicación extremadamente occidental *nunca fue centro ni siquiera de la historia del continente euro-afro-asiático*). Si algún imperio fue centro de la historia regional euro-asiática antes del mundo musulmán, sólo podemos remontarnos a los imperios helenistas desde los Seleusidas, Ptolomeicos, el de Antíocos, etc. Pero, de todas maneras, el helenismo no es Europa, y no alcanzó una "universalidad" tan amplia como la musulmana en el siglo XV.

En quinto lugar, en el renacimiento italiano (especialmente después de la caída de Constantinopla en 1453), comienza una fusión novedosa: lo Occidental latino (secuencia c del esquema), se une con lo griego Oriental (flecha d), y enfrenta el mundo turco, el que, olvidando el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, permite la siguiente ecuación falsa: Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano. Nace así la "ideología" *eurocéntrica* del romanticismo alemán[6] siguiente:

6. Uno de los méritos de las hipótesis de Martin Bernal, *op.cit.*, tomo I, capítulos IV-V, pp.189-280, es mostrar la importancia del movimiento que inaugura en 1803 Friedrich Schlegel (*Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg), de donde la India, el Indoeuropeo, y la decadencia de la centralidad de Egipto (origen de la cultura y la filosofía griega para los griegos desde Herodoto, Platón y Aristóteles hasta el siglo XVIII), permite a la "ideología" prusiana unificar de manera directa la cultura clásica griega con la alemana: un pensamiento racista, ario, que impulsará a la "invención" de las historias de la filosofía, donde de Grecia (autopoiética) y Roma se pasarán primero a la Edad Media, y luego directamente a Descartes y Kant. "Abreak was made with the Latin tradition of humanism and an entirely new humanism, a true new Hellenism, grew up. Winckelmann was the initiator, Goethe the consummator, Wilhelm von Humboldt, in his linguistic, historical and educational writings, the theorist. Finally, Humboldt's ideas were given practical effect when he became Prussian Minister of Education and founded the new university of Berlin and the new humanistic Gymnasium" (R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Clarendon, Oxford, 1976). Todo esto debe ser profundamente reconstruido, y sacado del helenocentrismo y eurocentrismo ya tradicional.

Esquema 2



Esta secuencia es hoy la tradicional[7]. Nadie piensa que es una "invención" ideológica (que "rapta" a la cultura griega como exclusivamente "europea" y "occidental"), y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron "centro" de la historia mundial. Esta visión es doblemente falsa: en primer lugar, porque, como veremos, no hay fácticamente todavía historia mundial (sino historias de ecumenes juxtapuestas y aisladas: la romana, persa, de los reinos hindúes, del Siam, de la China, del mundo mesoamericano o inca en América, etc.). En segundo lugar, porque el lugar geopolítico le impide poder ser "centro" (el Mar Rojo o Antioquía, lugar de término del comercio del Oriente, no son el "centro" sino el límite occidental del mercado euro-afro-asiático).

Tenemos así a la Europa latina del siglo XV, sitiada por el mundo musulmán, periférica y secundaria en el extremo occidental del continente euro-afro-asiático.

7. Por ejemplo, Charles Taylor (*Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989) habla de Platón, Agustín, Descartes, etc. Es decir, la secuencia griega-romano cristiana-moderna europea, como siendo unilineal.

Esquema 3

Aclaración: la *flecha a* indica la procedencia del *homo sapiens* en América y las influencias neolóticas del Pacífico; nada más.



II. Dos conceptos de "Modernidad"

Llegados a este punto de la descripción entramos en el meollo de la discusión. Deberemos oponernos a la opinión hegemónica en cuanto a la interpretación de la Europa moderna (a la "Modernidad"), y no como un tema extraño a la cultura latinoamericana, sino, contra la opinión corriente, como problema fundamental en la definición de la "Identidad latinoamericana" -para hablar como Charles Taylor-. En efecto, hay dos conceptos de "Modernidad".

El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una "salida"[8] de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema -y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual-:

> Los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad [moderna] son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa[9].

8. *Ausgang* para Kant (*Was heißt Aufklärung?,* A 481).

9. *Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp*, Frankfort, 1988, p.27.

Como puede observarse se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa. En un diálogo con Ricoeur[10], éste nos proponía además el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión "eurocéntrica" porque indica como punto de partida de la "Modernidad" fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto"- hasta Habermas). Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) o Descartes (*El discurso del método*, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII.

Proponemos una segunda visión de la "Modernidad", en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación[11] del despliegue del "Sistema-mundo")[12]. Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de *"una sola" Historia Mundial* (Magallanes-Elcano da la vuelta de circunvalación a la tierra en 1521).

España, como primera nación "moderna" (con un Estado que unifica la península, con la Inquisición que crea de arriba-abajo el consenso nacional, con un poder militar nacional al conquistar Granada, con la edición de la *Gramática* castellana de Nebrija en 1492, con la Iglesia dominada por el Estado gracias al cardenal Cisneros, etc.) abre la primera etapa "Moderna": el mercantilismo mundial. Las minas de plata de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los Turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571). El Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para nosotros, la "centralidad" de la Europa latina en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de "Modernidad": son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto.

10. *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992.

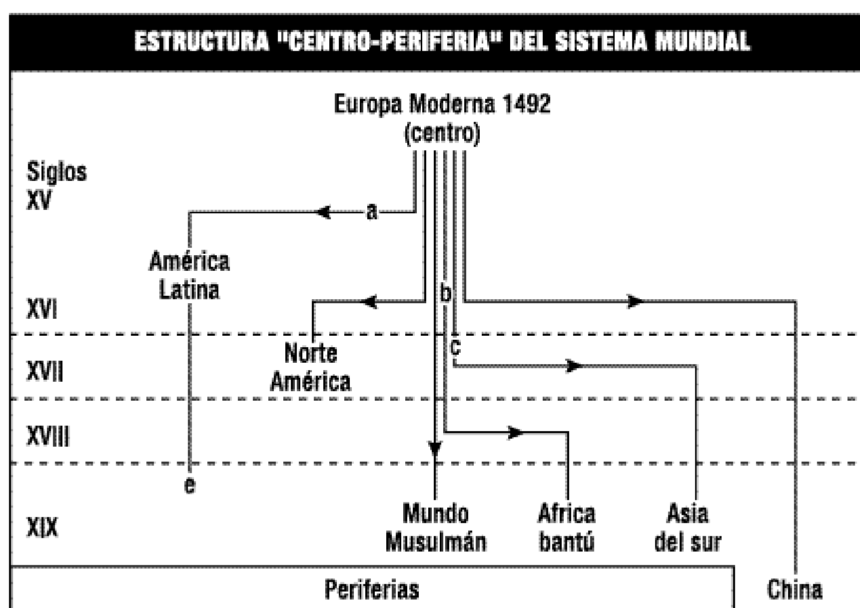
11. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad,* Nueva Utopía, Madrid 1992 (Editions Ouvrières, Paris, 1992; La Piccola Editrice, Bescia, 1993; Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993).

12. Véase Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System,* Academic Press, San Diego-Nueva York, t.I, 1974 .

La segunda etapa de la "Modernidad", la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta el 1945, y tiene el comando de la Europa moderna, de la Historia mundial (en especial desde el surgimiento del Imperialismo en torno a 1870).

Esta *Europa Moderna*, desde 1492, "centro" de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su "periferia".

Esquema 4



Aclaraciones: flecha a: la primer periferia;
b: el esclavismo en sus costas occidentales;
flecha c: algunas colonias (como Goa, etc.), pero sin ocupación continental;
d: emancipación de Estados Unidos;
e: emancipación hispanoamericana.

En la interpretación habitual de la Modernidad se deja de lado a Portugal y España, y con ellos el siglo XVI hispanoamericano, que en opinión unánime de los especialistas nada tiene que ver con la "Modernidad" -sino, quizá, con el fin de la Edad Media-. Y bien, deseamos oponernos a estas falsas unanimidades y proponer una completa y distinta conceptualización de la "Modernidad", con un sentido mundial, lo que nos llevará a una interpretación de la racionalidad moderna diversa de los que piensan "realizarla" (como Habermas) como de los que se oponen a ella (como los "Postmodernos").

III. Racionalidad e irracionalidad o el mito de la Modernidad

Si se entiende que la "modernidad" de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su "centralidad" en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su "periferia", podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la "universalidad-mundialidad". El "eurocentrismo" de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta[13] hegemonizada por Europa como "centro".

El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera "Voluntad-de-Poder" moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del *ego* moderno. Europa (España) tenía evidente superioridad sobre las culturas aztecas, mayas, incas, etc.[14], en especial por sus armas de hierro[15] -presentes en todo el horizonte euro-afro-asiático-. Europa moderna, desde 1492, usará la conquista de Latinoamérica (ya que Norteamérica sólo entra en juego en el siglo XVII) como *trampolín* para sacar una "ventaja comparativa" determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana, etc.). Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica[16].

La Modernidad, como nuevo "paradigma" de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la "otra cara" dominada, explotada, encubierta.

Si la Modernidad tiene un núcleo racional *ad intra* fuerte, como "salida" de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria; dicha Modernidad, por otra parte *ad extra*, realiza un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Es decir, por su contenido secundario y negativo *mítico*[17], la "Modernidad" es justificación de una praxis irracional de violencia. El *mito* podría describirse así:

13. Universalidad abstracta es lo que pretende, por ejemplo, Kant con su principio de la moralidad. De hecho, sin embargo, identificó la "máxima" europea con la universalizable.

14. No tenía superioridad con respecto a las culturas turco-musulmanas, mongolas o mogolas, china, etc.

15. El amerindio no usaba armas sino de madera.

16. La China, presente desde Kenya hasta Alaska, no tuvo ningún interés particular de ocupar una América inhóspita y sin complementaridad con su propia economía. Lo contrario ocurre para las potencias comerciales del Mediterráneo italiano (y España es, en cierta manera su continuación), de allí que la ecuación del desarrollo diacrónico de la Modernidad debería ser: Renacimiento, Conquista de Latinoamérica, Reforma, Ilustración, etc.

17. Es sabido que Max Horkheimer-Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Fischer, Frankfort, 1971 (véase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfort, 1988, pp.130ss.: "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung"), define un cierto nivel mítico de la Modernidad, que Habermas no puede admitir. Nuestro sentido de "mito" se sitúa no en un nivel intra-europeo (como en el caso de Horkheimer, Adorno o Habermas), sino en un nivel Centro-Periferia, Norte-Sur, es decir, en un nivel mundial.

1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).

2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.

3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la "falacia desarrollista").

4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).

5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).

6) Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa"[18] (el oponerse al proceso civilizador)[19] que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas.

7) Por último, y por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros)[20], de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera.

Por todo ello, si se pretende la superación de la "Modernidad" será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*. Para ello, la "otra-cara" negada y victimada de la "Modernidad" debe primeramente descubrirse como "inocente": es la "víctima *inocente*" del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la "Modernidad" como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la "Modernidad" y al afirmar la Alteridad de "el Otro", negado antes como víctima culpable, permite "des-cubrir" por primera vez la "otra-cara" oculta y esencial a la "Modernidad": el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las "víctimas" de la "Modernidad") como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad).

18. Kant, *Op.cit*., nos habla de inmadurez "culpable" (*verschuldeten*).

19. El mismo Francisco de Vitoria, profesor de Salamanca, admite como última razón para declarar la guerra, el que los indígenas opongan impedimentos a la predicación de la doctrina cristiana. Sólo para destruir esos obstáculos se puede hacer la guerra.

20. Para Kant *unmundig*: inmaduro, rudo, no-educado.

Sólo cuando se niega el *mito civilizatorio y de la inocencia* de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aún en Europa misma), y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la "razón emancipadora". Se supera la razón emancipadora como "razón liberadora" cuando se descubre el "eurocentrismo" de la razón ilustrada, cuando se define la "falacia desarrollista" del proceso de modernización hegemónico. Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una "Trans-Modernidad" como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La "realización" de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la *potencia* de la Modernidad a la *actualidad* de dicha Modernidad europea. La "realización" sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por *incorporación*[21] desde la Alteridad[22].

De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto "trans-moderno" (y sería entonces una "Trans-Modernidad") por *subsunción real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada ("el Otro" de la Modernidad), por negación de su carácter *mítico* (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional). En ciertas ciudades de la Europa medieval, en las renacentistas del *Quatrocento*, creció *formalmente* la cultura que producirá la Modernidad. Pero la Modernidad *realmente* pudo nacer cuando se dan las condiciones históricas de su origen *efectivo*: el 1492 -su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico. La Modernidad nace *realmente* en el 1492: esa es nuestra tesis. Su *real superación* (como *subsuntion* (y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) es *subsunción* de su carácter eman-

21. Traducimos de esta manera la palabra *subsuntion* en Marx que, por su etimología latina, corresponde a la *Auf - hebung* hegeliana.

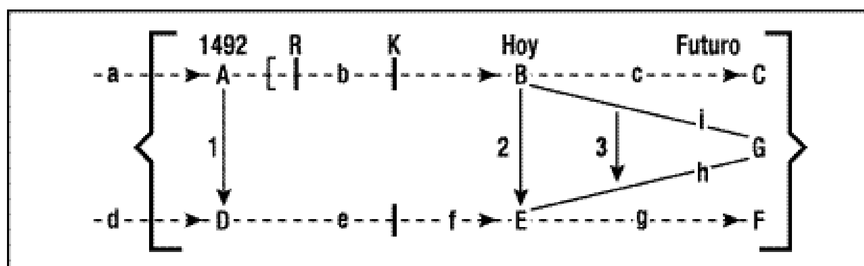
22. Véase mi *Philosophie der Befreiung*, con respecto al "momento analéctico" del movimiento dialéctico subsuntivo (5.3) (edición italiana en Queriniana, Brescia, 1992).

cipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la "Trans-Modernidad" (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera).

Proponemos entonces dos paradigmas contradictorios: el de la mera "Modernidad" eurocéntrica, y el de la Modernidad *subsumida* desde un horizonte mundial, donde cumplió una función ambigua (por una parte, como emancipación; y, por otra, como mítica cultura de la violencia). La realización del segundo paradigma es un proceso de "Trans-Modernidad". Sólo el segundo paradigma incluye a la "Modernidad/Alteridad" mundial. En la obra de Tzetan Todorov, *Nosotros y los otros*[23], el "nosotros" son los europeos, y "los otros" somos nosotros, los pueblos del mundo periférico. La Modernidad se definió como "emancipación" con respecto al "nosotros", pero no advirtió su carácter mítico-sacrificial con respeto a "los otros". Montaigne lo vio de alguna manera cuando escribió:

Así, podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros, que los rebasamos en toda especie de barbarie[24].

Esquema 5



Dos paradigmas de modernidad

(Simplificación esquemática de algunos momentos que codeterminan la comprensión de ambos paradigmas)

Léase diacrónicamente desde A hacia G y de a hacia i.

I) Determinaciones más relevantes:

A: Europa en el momento del "descubrimiento" (1492)

B: El presente europeo moderno

C: Proyecto de "realización" (habermasiana) de la "Modernidad"

23. Seuil, Paris, 1989.

24. "Des Cannibales", en *Oeuvres Complètes*, Gallimard-Pléiade, Paris, 1967, p.208.

D: La "invasión" del continente (de Africa y Asia posteriormente)

E: El presente "periférico"

F: Proyecto dentro del "Nuevo Orden Mundial" *dependiente*

G: Proyecto mundial de liberación ("Trans-modernidad")

R: Mercantilismo hispánico (Renacimiento y Reforma)

K: Capitalismo industrial (La "Aufklärung")

II) Relaciones con una cierta dirección o flechas:

a: Historia europea medieval (lo pre-moderno europeo)

b: Historia "moderno"-europea

c: Praxis de realización de C

d: Historias anteriores a la conquista europea (América Latina, Africa y Asia)

e: Historia colonial y dependiente mercantilista

f: Historia del mundo periférico al capitalismo industrial

g: Praxis de realización de F (desarrollismo)

h: Praxis de liberación o de realización de G

i: Praxis de solidaridad del Centro con la Periferia

1,2,3,n: Tipos históricos de dominación (de A —-> D, etc.)

III) Los dos paradigmas de Modernidad:

[ ]: Paradigma eurocéntrico de "Modernidad": [R->K->B->C]

{ }: Paradigma mundial de "Modernidad/Alteridad" (hacia una "Trans-modernidad"): {A/D->B/E->G}

A los 500 años del comienzo de la Europa moderna, leemos en *Informe sobre el desarrollo humano 1992*[25] de las Naciones Unidas que el 20 % más rico de la humanidad (principalmente Europa occidental, Estados Unidos y Japón) consume el 82 % de los bienes de la tierra, y el 60 % más pobre (la "periferia" histórica del "Sistema-mundial") consume el 5,8% de dichos bienes. ¡Una concentración jamás observada en la historia de la humanidad! ¡Una injusticia estructural nunca sospechada en la escala mundial! ¿No es este acaso el fruto de la Modernidad o del Sistema mundial que inició la Europa occidental?

25. United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report 1992*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, p.35. En 1930 la diferencia entre los 20 % más ricos de la humanidad y los 20 % más pobres era de 1 a 30, en 1990 es de 1 a 59 (casi el doble en sólo 30 años). Véase también en el tema, *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Continuum Publishing, Nueva York, 1995; *The Underside of Modernity. Ricoeur, Apel, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Nueva York, 1996 y *Etica de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Editorial Trotta-UAM.I-UNAM, México, 1998.

Referencias bibliográficas

Amin, Samir: *Eurocentrism*, Monthly Review Press, Nueva York, 1989. (Edición en español: *El eurocentrismo*, Siglo XXI Editores, México, 1989).

Bernal, Martin: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Jersey, t.I, 1987.

Dussel, Enrique: *Etica de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Editorial Trotta-UAM.I-UNAM, México, 1998.

Dussel, Enrique: *The Underside of Modernity. Ricoeur, Apel, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Nueva York, 1996 (Edición en español: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, Universidad de Guadalajara, México, 1993).*

Dussel, Enrique: *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Continuum Publishing, Nueva York, 1995. (Edición en español: *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.)

Dussel, Enrique: *Filosofía de la liberación*, Edicol, México 1977, Usta, Bogotá, 1980.

Dussel, Enrique: *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. (Edición en español: *El discurso filosófico de la modernidad*, Editorial Taurus, Madrid, 1989).

Horkheimer, Max y Theodor Adorno: *Dialektik der Aufklärung* [1944], Fischer, Frankfurt, 1971. (Edición en español: *La dialéctica de la ilustración, Editorial Trotta, Madrid, 1997).*

Montaigne: "Des Cannibales", en *Oeuvres Complètes*, Gallimard-Pléiade, Paris, 1967.

Pfeiffer, R:, *History of Classical Scholarship*, Clarendon, Oxford, 1976.

Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

Todorov, Tzetan: *Nosotros y los otros*, Siglo XXI Editores, México, 1991.

United Nations Development Programme (UNDP)*: Human Development Report 1992*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.

Wallerstein, Immanuel: *The Modern World-System*, Academic Press, San Diego-Nueva York, tomo I,1974.

La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad

Walter D. Mignolo [1]

> Before the Cold War, the closest the United States had ever come to a permanent foreign policy was in our relationship with the nations of the Western Hemisphere. In 1823 the Monroe Doctrine proclaimed our determination to insulate the Western Hemisphere from the contests over the European balance of power, by force if necessary. And for nearly a century afterward, the causes of America's wars were to be found in the Western Hemisphere: in the wars against Mexico and Spain, and in threats to use force to end Napoleon III's effort to install a European dynasty in Mexico (Henry Kissinger,Years of Renewal 1999: 703).

I. Sobre el imaginario del mundo moderno/colonial

La tesis que propongo y defiendo aquí es que la emergencia de la idea de "hemisferio occidental" dio lugar a un cambio radical en el imaginario y en las estructuras de poder del mundo moderno/colonial (Quijano y Wallerstein 1992). Este cambio no sólo produjo un enorme impacto en su re-estructuración sino que tuvo y tiene importantes repercusiones para las relaciones sur-norte en las Américas, para la configuración actual de la "Latinidad" en los Estados Unidos, como también para la diversidad afro-americana en el norte, en el sur y en el Caribe.

Empleo el concepto de "imaginario" en el sentido en que lo usa el intelectual y escritor martiniqués, Edouard Glissant (1996). Para Glissant "el imaginario" es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma. En Glissant, el término no tiene ni la acepción común de una imagen mental, ni tampoco el sentido más técnico que tiene en el discurso analítico contemporáneo, en el cual el Imaginario forma una estructura de diferenciación con lo Simbólico y lo Real. Partiendo de Glissant, le doy al término un sentido geo-político y lo empleo en la fundación y formación del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial. La imagen que tenemos hoy

1. Profesor de Literatura y Lenguas Romances y de Antropología Cultural en la Universidad de Duke.

de la civilización occidental es, por un lado, un largo proceso de construcción del "interior" de ese imaginario, desde la transición del Mediterráneo, como centro, a la formación del circuito comercial del Atlántico, como así también de su "exterioridad". Esto es, en Occidente la imagen "interior" construida por letrados y letradas, viajeros y viajeras, estadistas de todo tipo, funcionarios eclesiásticos y pensadores cristianos, estuvo siempre acompañada de un "exterior interno", es decir, de una "exterioridad" pero no de un "afuera". La cristiandad europea, hasta finales del siglo XV, era una cristiandad marginada que se había identificado con Jafet y el Occidente, distinguiéndose de Asia y de Africa. Ese Occidente de Jafet era también la Europa de la mitología griega. A partir del siglo XVI, con la concurrencia triple de la derrota de los moros, la expulsión de los judíos y la expansión por el Atlántico, moros, judíos y amerindios (y con el tiempo también los esclavos africanos), todos ellos pasaron a configurarse, en el imaginario occidental cristiano, como la diferencia (exteriodad) en el interior del imaginario. Hacia finales del siglo XVI, las misiones jesuitas en China agregaron una nueva dimensión de "exterioridad", el afuera que está dentro porque contribuye a la definición de la mismidad. Los jesuitas contribuyeron, en los extremos, Asia y América, a construir el imaginario del circuito comercial del Atlántico que, con varias reconversiones históricas, llegó a conformar la imagen actual de civilización occidental de hoy, sobre la que volveré en el apartado IV. No obstante, el imaginario del que hablo no está sólo constituido en y por el discurso colonial, incluidas sus diferencias internas (e.g., Las Casas y Sepúlveda; o el discurso del Norte de Europa que a partir del siglo XVII trazó la frontera Sur de Europa y estableció la diferencia imperial), sino que está constituido también por las respuestas (o en ciertos momentos falta de ellas) de las comunidades (imperios, religiones, civilizaciones) que el imaginario occidental involucró en su propia autodescripción. Si bien este rasgo es planetario, en este artículo me limitaré a examinar las respuestas desde las Américas al discurso y a la política integradora y a la vez diferenciadora de Europa primero, del hemisferio occidental luego y del Atlántico Norte, finalmente.

Pero ¿qué entiendo por mundo moderno/colonial o sistema mundo/moderno colonial? Tomo como punto de partida la metáfora sistema mundo-moderno propuesta por Wallerstein (1974). La metáfora tiene la ventaja de convocar un marco histórico y relacional de reflexiones que escapa a la ideología nacional bajo la cual fue forjado el imaginario continental y subcontinental, tanto en Europa como en las Américas, en los últimos doscientos años. No estoy interesado en determinar cuántos años tiene el sistema mundo, si quinientos o cinco mil (Gunder Frank y Gills 1993). Menos me interesa saber la edad de la modernidad o del capitalismo (Arrighi 1994). Lo que sí me interesa es la emergencia del circuito comercial del Atlántico, en el siglo XVI, que considero fundamental en la historia del capitalismo y de la modernidad/colonialidad. Tampoco me interesa discutir si hubo o no comercio con anterioridad a la emergencia del circuito comercial del

Atlántico, antes del siglo XVI, sino el impacto que este momento tuvo en la formación del mundo moderno/colonial en el cual estamos viviendo y siendo testigo de sus transformaciones planetarias. Si bien tomo la idea de sistema-mundo como punto de partida, me desvío de ella al introducir el concepto de "colonialidad" como el otro lado (¿el lado oscuro?) de la modernidad. Con ello no quiero decir que la metáfora de sistema-mundo moderno no haya considerado el colonialismo. Todo lo contrario. Lo que sí afirmo es que la metáfora de sistema-mundo moderno deja en la oscuridad la colonialidad del poder (Quijano 1997) y la diferencia colonial (Mignolo 1999, 2000). En consecuencia, sólo concibe el sistema-mundo moderno desde su propio imaginario, pero no desde el imaginario conflictivo que surge con y desde la diferencia colonial. Las rebeliones indígenas y la producción intelectual amerindia, desde el siglo XVI en adelante así como la Revolución Haitiana, a comienzos del siglo XIX, son momentos constitutivos del imaginario del mundo moderno/colonial y no meras ocurrencias en un mundo construido desde el discurso hispánico (por ejemplo, el debate Sepúlveda/Las Casas sobre la "naturaleza" del amerindio, en el cual el amerindio no tuvo su lugar para dar su opinión; o la Revolución Francesa, considerada por Wallerstein momento fundacional de la geo-cultura del sistema-mundo moderno (Wallerstein 1991a, 1991b, 1995). En este sentido, la contribución de Aníbal Quijano, en el artículo co-escrito con Wallerstein (Quijano y Wallerstein 1992), es giro teórico fundamental al esbozar las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder (Quijano 1997; 1998) fue y es una estrategia de la "modernidad," desde el momento de la expansión de la cristiandad más allá del Mediterráneo (América, Asia), que contribuyó a la autodefinición de Europa, y fue parte indisociable del capitalismo, desde el siglo XVI. Este momento en la construcción del imaginario colonial, que será más tarde retomado y transformado por Inglaterra y Francia en el proyecto de la "misión civilizadora", no aparece en la historia del capitalismo contada por Arrighi (1994). En la reconstrucción de Arrighi, la historia del capitalismo se la ve "dentro" (en Europa), o desde dentro hacia afuera (desde Europa hacia las colonias) y, por ello, la colonialidad del poder es invisible. La consecuencia es que el capitalismo, como la modernidad, aparece como un fenómeno europeo y no planetario, en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones de poder. Esto es, la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza.

Bajo este panorama general, me interesa recordar un párrafo de Quijano y Wallerstein (1992) que ofrece un marco en el cual comprender la importancia de la idea de "hemisferio occidental" en el imaginario del mundo moderno/colonial a partir de principios del siglo XIX

> The modern world-system was born in the long sixteenth century. The Americas as a geo-social construct were born in the long sixteenth century. The creation of this geo-social entity, the Americas, was the constitutive act of the modern world-system. The Americas were not incorporated into an already

existing capitalism world-economy. There could not have been a capitalism world-economy without the Americas (1992: 449).

Dejando de lado las connotaciones particularistas y triunfalistas que el párrafo pueda invocar, y de discutir si hubiera habido o no economía capitalista mundial sin las riquezas de las minas y de las plantaciones, el hecho es que la economía capitalista cambió de rumbo y aceleró el proceso con la emergencia del circuito comercial del Atlántico, la transformación de la concepción aristotélica de la esclavitud exigida tanto por las nuevas condiciones históricas como por el tipo humano (e.g., negro, africano) que se identificó a partir de ese momento con la esclavitud y estableció nuevas relaciones entre raza y trabajo. A partir de este momento, del momento de emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad, el lado silenciado por la imagen reflexiva que la modernidad (e.g., los intelectuales, el discurso oficial del Estado) construyó de sí misma y que el discurso postmoderno criticó desde la interioridad de la modernidad como autoimagen del poder. La postmodernidad, autoconcebida en la línea unilateral de la historia del mundo moderno continúa ocultando la colonialidad, y mantiene la lógica universal y monotópica -desde la izquierda y desde la derecha- desde Europa (o el Atlántico Norte) hacia afuera. La diferencia colonial (imaginada en lo pagano, lo bárbaro, lo subdesarrollado) es un lugar pasivo en los discursos postmodernos. Lo cual no quiere decir que en realidad sea un lugar pasivo en la modernidad y en el capitalismo. La visibilidad de la diferencia colonial, en el mundo moderno, comenzó a notarse con los movimientos de descolonización (o independencia) desde finales del siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX. La emergencia de la idea de “hemisferio occidental” fue uno de esos momentos.

Pero antes, recordemos que la emergencia del circuito comercial del Atlántico tuvo la particularidad (y este aspecto es importante para la idea de “hemisferio occidental”) de conectar los circuitos comerciales ya existentes en Asia, Africa y Europa (red comercial en la cual Europa era el lugar más marginal del centro de atracción, que era China y desde Europa “las Indias Orientales”) (Abud-Lughod 1989; Wolff 1982), con Anáhuac y Tawantinsuyu, los dos grandes circuitos desconectados hasta entonces con los anteriores; separados tanto por el Pacífico como por el Atlántico (Mignolo 2000).

Ilustración 1

Algunos de los circuitos comerciales existentes entre 1300 y 1550, según Abu-Lughod (1989). Hasta esta fecha, había también otros al norte de Africa, que conectaban El Cairo, Fez y Timbuctu.

Ilustración 2

La emergencia del circuito comercial del Atlántico, conectó los circuitos señalados en la ilustración 1 con al menos dos desconectados hasta entonces, el circuito comercial que tenía centro en Tenochtitlán y se extendía por el Anahuac; y el que tenía su centro en Cuzco, y se extendía por el Tawantinsuyu[2]

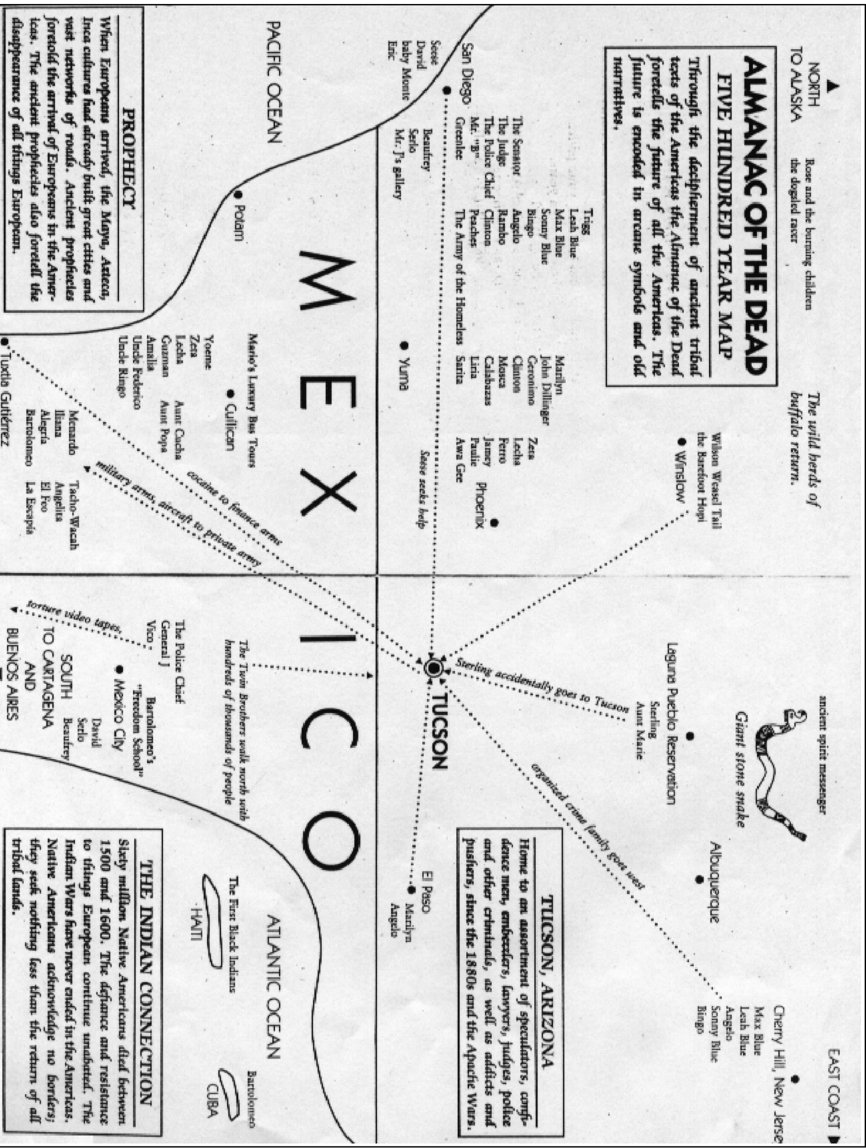
2. Mapa original (W.M.), integrando Abu'Lughod, Wolf e integrando Anáhuac y Tawantinsuyu.

El imaginario del mundo moderno/colonial no es el mismo cuando se lo mira desde la historia de las ideas en Europa que cuando se lo mira desde la diferencia colonial: las historias forjadas por la colonialidad del poder en las Américas, Asia o Africa. Sean estas historias aquéllas de las cosmologías anteriores a los contactos con Europa a partir del siglo XVI, como en la constitución del mundo moderno colonial, en el cual los Estados y las sociedades de Africa, Asia y las Américas tuvieron que responder y respondieron de distintas maneras y en distintos momentos históricos. Europa, desde España dio la espalda al norte de Africa y el Islam en el siglo XVI; China y Japón nunca estuvieron bajo control imperial occidental, aunque no pudieron dejar de responder a su fuerza expansiva, sobre todo a partir del siglo XIX, cuando el Islam renovó su relación con Europa (Lewis 1997). El sur de Asia, India, y diversos países africanos al sur del Sahara fueron el objetivo de los colonialismos emergentes, Inglaterra, Francia, Bélgica y Alemania. La configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo (con excepciones, por cierto, como el caso de Irlanda), fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder que hace difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad; que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa.

Las Américas, sobre todo en las tempranas experiencias en el Caribe, en Mesoamérica y en los Andes, dieron la pauta del imaginario del circuito del Atlántico. A partir de ese momento, encontramos transformaciones y adaptaciones del modelo de colonización y de los principios religioso-epistémicos que se impusieron desde entonces. Hay numerosos ejemplos que pueden ser invocados aquí, a partir del siglo XVI, y fundamentalmente en los Andes y en Mesoamérica (Adorno 1986; Gruzinski 1988; Florescano 1994 y McCormack 1991). Prefiero, sin embargo, convocar algunos más recientes, en los cuales modernidad/colonialidad persisten en su doblez; tanto en la densidad del imaginario hegemónico a través de sus transformaciones, pero también en la coexistencia en el presente de articulaciones pasadas, como en las constantes adaptaciones y transformaciones desde la exterioridad colonial planetaria. Exterioridad que no es necesariamente el afuera de Occidente (lo cual significaría una total falta de contacto), sino que es exterioridad interior y exterioridad exterior (las formas de resistencia y de oposición trazan la exterioridad interior del sistema). Este doblez encaja muy bien en la manera, por ejemplo, en que tanto el Estado español como diversos Estados de las Américas, celebraron los 500 años de su descubrimiento frente a los movimientos y los intelectuales indígenas que re-escriben la historia, que protestaron la celebración. La novelista de Laguna, Leslie Marmon Silko, incluyó un “mapa de los quinientos años” en su novela *Almanac Of The Dead* (1991), publicada un año antes del sesquicentenario.

Ilustración 3

Las Américas en el espacio de 500 años, según la novelista Laguna Leslie Marmon Silko (1991).



La primera declaración desde la Selva Lacandona, en 1993, comienza diciendo "Somos el producto de 500 años de lucha." Rigoberta Menchú, en una ponencia leída en la conferencia sobre democracia y Estado multi-étnico en América Latina, organizada por el sociólogo Pablo González Casanova, también convocó el marco de 500 años de opresión:

> …la historia del pueblo Guatemalteco puede interpretarse como una concreción de la diversidad de América, de la lucha decidida, forjada desde las bases y que en muchas partes de América todavía se mantiene en el olvido. Olvido no porque se quiera, sino porque se ha vuelto una tradición en la cultura de la opresión. Olvido que obliga a una lucha y a una resistencia de nuestros pueblos que tiene una historia de 500 años (Menchú 1996: 125).

Pues bien, este marco de 500 años es el marco del mundo moderno/colonial desde distintas perspectivas de su imaginario, el cual no se reduce a la confrontación entre españoles y amerindos sino que se extiende al criollo (blanco, negro y mestizo), surgido de la importación de esclavos africanos como de la población blanca europea transplantada por sus propios intereses, en la mayoría de los casos, a las Américas. Que la etno-racialidad sea el punto de articulación del imaginario construido en y a partir del circuito comercial del Atlántico, no excluye los aspectos de clases, los cuales estaban dados de entrada en los repartimientos y en la transformación que experimentó la esclavitud, como se la conocía en el Mediterráneo, a partir de 1517, cuando se transportaron los primeros quince mil esclavos desde Africa. Y tampoco niega los aspectos de género sexual y de sexualidad que analizó Tressler recientemente (Tressler 1995). Sólo que la etno-racialidad se convirtió en el engranaje de la diferencia colonial configurada a partir de la expulsión de los moros y de los judíos, de los debates sobre el lugar de los amerindos en la economía de la cristiandad, y, por último, por la explotación y silenciamiento de los esclavos africanos. Fue con y a partir del circuito comercial del Atlántico cuando la esclavitud se convirtió en sinónimo de negritud.

El panorama que acabo de esbozar no es una descripción del colonialismo sino de la colonialidad, de la construcción de mundo moderno en el ejercicio de la colonialidad del poder. Pero, también, las respuestas desde la diferencia colonial a la coerción programada o ejercida, por la colonialidad del poder. El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial. En el siglo XVI, Sepúlveda y las Casas contribuyeron, de distinta manera y en distintas posiciones políticas a construir la diferencia colonial. Guaman Poma o Ixtlixochitl, pensaron, escribieron desde la diferencia colonial en la que fueron ubicados por la colonialidad del poder. A principios del siglo XX, el sociólogo e intelectual negro, W.E.B. Du Bois, introdujo el concepto de "doble conciencia" que

captura el dilema de subjetividades formadas en la diferencia colonial, experiencias de quien vivió y vive la modernidad desde la colonialidad. Extraña sensación en esta América, dice Du Bois (1904), para quien no tiene una verdadera autoconciencia sino que esa conciencia tiene que formarse y definirse con relación al "otro mundo". Esto es, la conciencia vivida desde la diferencia colonial es doble porque es subalterna. La subalternidad colonial genera la diversidad de conciencias dobles, no sólo la afro-americana que es la experiencia de Du Bois, sino también la "conciencia que le nació a Rigoberta Menchú" (1982) o "la conciencia de la nueva mestiza" en Gloria Anzaldúa (1987). Citemos a Du Bois:

> It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of the others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness -An American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body [...] The history of the American Negro is the history of this strife,- this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self (pp. 8-9)

El principio de doble-conciencia es, en mi argumento, la característica del imaginario del mundo moderno-colonial desde las márgenes de los imperios (desde las Américas, desde el Sureste de Asia, desde Africa del Norte y del Sur del Sahara). Pero también, como se comprueba hoy por las migraciones masivas a Europa y a Estados Unidos, desde el interior de los países que fueron o que son potencias imperiales: los "negros" (tanto africanos, como pakistanos como indúes) en Inglaterra; los magrebinos en Francia; los latinos/as en los Estados Unidos. La doble conciencia, en suma, es una consecuencia de la colonialidad del poder y la manifestación de subjetividades forjadas en la diferencia colonial. Las historias locales varían, porque la historia misma de Europa fue cambiando en el proceso de forjarse a sí misma en el movimiento expansivo de Occidente. En las divisiones continentales y sub-continentales establecidas por la cartografía simbólica cristiana (e.g., la trilogía continental del mundo conocido hasta entonces, Europa, Africa y Asia), el horizonte colonial de las Américas es fundamental, sino fundacional, del imaginario del mundo moderno. La emergencia del "hemisferio occidental", como idea, fue un momento de transformación del imaginario surgido en y con el circuito comercial del Atlántico. La particularidad de la imagen de "hemisferio occidental" fue la de marcar, de manera fuerte, la inserción de los criollos descendientes de europeos, en ambas Américas, en el mundo moderno/colonial. Esta inserción fue, al mismo tiempo, la de la consolidación de la doble conciencia criolla que fue forjándose en el proceso mismo de colonización.

II. Doble conciencia criolla y hemisferio occidental

La idea de "hemisferio occidental" (que sólo aparece mencionada como tal en la cartografía a partir de finales del siglo XVIII), establece ya una posición ambigua. América es la diferencia, pero al mismo tiempo la mismidad. Es otro hemisferio, pero es occidental. Es distinto de Europa (que por cierto no es el Oriente), pero está ligado a ella. Es distinto, sin embargo, a Africa y Asia, continentes y culturas que no forman parte de la definición del hemisferio occidental. Pero ¿quién define tal hemisferio? ¿Para quién es importante y necesario definir un lugar de pertenencia y de diferencia? ¿Para quienes experimentaron la diferencia colonial como criollos de descendencia hispánica (Bolívar) y anglo-sajona (Jefferson)?

Lo que cada uno entendió por "hemisferio occidental" (aunque la expresión se originó en el inglés de las Américas) difiere, como es de esperar. Y difiere, también como es de esperar, de manera no trivial. En la "Carta de Jamaica", que Bolívar escribió en 1815 y dirigió a Henry Cullen, "un caballero de esta isla", el enemigo era España. Las referencias de Bolívar a "Europa" (al norte de España) no eran referencias a un enemigo sino la expresión de cierta sorpresa ante el hecho de que "Europa" (que supuestamente Bolívar en esa fecha localizaría en Francia, Inglaterra y Alemania) se mostrara indiferente a las luchas de independencia que estaban ocurriendo, por esos años, en la América hispana. Teniendo en cuenta que, también en ese período, Inglaterra era ya un imperio en desarrollo con varias décadas de colonización en la India y enemigo de España, es posible que Mr. Cullen recibiera con interés y también con placer las diatribas de Bolívar contra los españoles. La "leyenda negra" dejó su marca en el imaginario del mundo moderno/colonial.

Por otra parte, el enemigo de Jefferson era Inglaterra aunque, contrario a Bolívar, Jefferson no reflexionó sobre el hecho de que España no se incensara en la independencia de los Estados Unidos de Norte América. Con esto quiero decir que las referencias cruzadas, de Jefferson hacia el Sur y de Bolívar hacia el Norte, eran en realidad referencias cruzadas. Mientras que Bolívar imaginaba, en la carta a Cullen, la posible organización política de América (que en su imaginario era la América hispana) y especulaba a partir de las sugerencias de un dudoso escritor francés de dudosa estirpe, el Abe de Pradt (Bornholdt 1944: 201-221), Jefferson miraba con entusiasmo los movimientos de independencia en el Sur, aunque con sospechas los caminos de su futuro político. En una carta al Barón Alexander von Humboldt, fechada en diciembre de 1813, Jefferson le agradecía el envío de observaciones astronómicas después del viaje que Humboldt había realizado por América del Sur y enfatizaba la oportunidad del viaje en el momento en que "esos países" estaban en proceso de "hacerse actores en su escenario" Y agregaba:

> That they will throw off their European dependence I have no doubt; but in what kind of government their revolution will end I am not so certain. History, I believe, furnishes no example of a priest-ridden people maintaining a free civil government[…] But in whatever governments they end they will be "American" governments, no longer to be involved in the never-ceasing broils of Europe (1813: 22).

Por su parte, Bolívar expresaba con vehemencia:

> Yo deseo más que otro alguno ver formarse en América la más grande nación del mundo menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república (1815: 25).

Mientras Bolívar hablaba del "hemisferio de Colón", Jefferson hablaba del hemisferio que "América tiene para sí misma". Eran, en realidad, dos Américas en las que pensaban Jefferson y Bolívar. Y lo eran también geográficamente. La América ibérica se extendía hasta lo que es hoy California y Colorado, mientras que la América sajona no iba más allá, hacia el oeste, que Pensilvania, Washington y Atlanta.

Ilustración 4

Las posesiones hispánicas y portuguesas, en las Américas, hasta principios del siglo XIX según Eric Wolf (1982)



Donde ambos se encontraban era en la manera en que se referían a las respectivas metrópolis, España e Inglaterra. Al referirse a la conquista, Bolívar subrayaba las "barbaridades de los españoles" como "barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana" (1815: 17). Jefferson se refería a los ingleses como exterminadores de los americanos nativos ("*extermination of this race in OUR America*", énfasis agregado, WM), como un capítulo adicional "*in the English history of the same colored man in Asia, and of the brethen of their own color in Ireland, and where - ver else Anglo-mercantile cupidity can find a two-penny interest in deluging the earth with human blood*" (1813: 24). A pesar de que las referencias eran cruzadas, había esto en común entre Jefferson y Bolívar: la idea del hemisferio occidental estaba ligada al surgimiento de la conciencia criolla, anglo e hispánica. La emergencia de la conciencia criolla negra, en Haití era diferente. Era una cuestión limitada al colonialismo francés y a la herencia africana, y el colonialismo francés, como el inglés, en el Caribe, no tuvo la fuerza de la inmigración inglesa que estuvo en la base de la formación de los Estados Unidos, o de los legados del fuerte colonialismo hispánico. La conciencia criolla negra, contraria a la conciencia criolla blanca (sajona o ibérica), no era la conciencia heredera de los colonizadores y emigrados, sino heredera de la esclavitud. Por eso la idea de "hemisferio occidental" o, como luego lo dirá Martí, de "nuestra América" no era común entre ellos. En suma, "hemisferio occidental" y "nuestra América" son figuras fundamentales del imaginario criollo, sajón e ibérico, pero no del imaginario amerindio (en el norte y en el sur), o del imaginario afro-americano (tanto en América Latina, como en el Caribe, como en América del Norte). Sabemos, por ejemplo, qué pensaba Jefferson de la Revolución Haitiana y de "that race of men" (Jefferson 1984). La conciencia criolla en su relación con Europa se forjó como conciencia geo-política más que como conciencia racial. Y la conciencia criolla, como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afro-americana y amerindia. La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de "colonialismo interno." El colonialismo interno es, pues, la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional. Este aspecto de la formación de la conciencia criolla blanca es el que transformó el imaginario del mundo moderno/colonial y estableció las bases del colonialismo interno que atravesó todo el período de formación nacional, tanto en la América ibérica como en la América anglo-sajona (Nelson 1998). Las ideas de "América" y de "hemisferio occidental" (no ya las "Indias occidentales", designación hispánica de la territorialidad colonial) fueron imaginadas como el lugar de pertenencia y el derecho a la autodeterminación. Aunque Bolívar pensaba en su nación de pertenencia y en el resto de América (hispana), Jefferson pensaba en algo más indeterminado, aunque lo pensaba en cambio sobre la memoria de la territorialidad colonial sajona y sobre un territorio que no había sido configurado por la idea de "Indias Occidentales." "Indias Occidentales" fue la marca distintiva del colonialismo hispánico que de-

bía diferenciar sus posesiones en América de aquéllas en Asia (e.g., las islas Filipinas), identificadas como "Indias Orientales." En la formación de Nueva Inglaterra, en cambio, "Indias Occidentales" era un concepto extraño. Cuando la expresión se introdujo al inglés, "West Indies" se usó para designar fundamentalmente el Caribe inglés. Lo que estaba claro para ambos, Bolívar y Jefferson, era la separación geo-política con Europa, de una Europa que en un caso tenía su centro en España y en el otro en Inglaterra. Puesto que las designaciones anteriores (Indias Occidentales, América) fueron designaciones en la formación de la conciencia castellana y europea, "hemisferio occidental" fue la necesaria marca distintiva del imaginario de la conciencia criolla (blanca), post-independencia. La conciencia criolla no era, por cierto, un hecho nuevo puesto que sin conciencia criolla no hubiera habido independencia ni en el Norte ni en el Sur. Lo nuevo e importante en Jefferson y en Bolívar fue el momento de transformación de la conciencia criolla colonial en conciencia criolla postcolonial y nacional y la emergencia del colonialismo interno frente a la población amerindia y afro-americana.

Desde la perspectiva de la conciencia criolla negra, tal como la describe Du Bois, podemos decir que la conciencia criolla blanca es una doble conciencia que no se reconoció como tal. La negación de Europa no fue, ni en la América hispana ni en la anglo-sajona, la negación de "Europeidad" puesto que ambos casos, y en todo el impulso de la conciencia criolla blanca, se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos; de ser americanos pero distintos a los amerindios y a la población afro-americana. Si la conciencia criolla se definió con respecto a Europa en términos geo-políticos, en términos raciales se definió su relación con la población criolla negra y con la indígena. La conciencia criolla, que se vivió (y todavía hoy se vive) como doble aunque no se reconoció ni se reconoce como tal, se reconoció en cambio en la homogeneidad del imaginario nacional y, desde principios del siglo XX, en el mestizaje como contradictoria expresión de homogeneidad. La celebración de la pureza mestiza de sangre, por así decirlo. La formación del Estado-nación requería la homogeneidad más que la disolución y por lo tanto o bien había que ocultar o bien era impensable la celebración de la heterogeneidad. Si no hubiera sido así, si la conciencia criolla blanca se hubiera reconocido como doble no tendríamos hoy ni en Estados Unidos ni en la América hispana, ni en el Caribe, los problemas de identidad, de multiculturalismo y de pluriculturalidad que tenemos. Dice Jefferson:

> The European nations constitute a separate division of the globe; their localities make them part of a distinct system; they have a set of interests of their own in which it is our business never to engage ourselves. America has a hemisphere to itself (1813: 22).

Jefferson negaba a Europa, no la Europeidad. Los revolucionarios haitianos, Toussaint l´Ouverture y Jean-Jacques Dessalines, en cambio, negaron Europa y la Europeidad (Dayan 1998: 19-25). Directa o indirectamente fue la diáspora afri-

cana y no el hemisferio occidental lo que alimentó el imaginario de los revolucionarios haitianos. En cambio, la vehemencia con que se planteaban en Jefferson y Bolívar la separación con Europa era, al mismo tiempo, motivada por el saberse y sentirse, en última instancia, europeos en las márgenes, europeos que no eran pero que en el fondo querían serlo. Esta doble conciencia criolla blanca, de distinta intensidad en el período colonial y en el período nacional, fue la marca y el legado de la intelectualidad independentista a la conciencia nacional durante el siglo XIX. Repito que la característica de esta doble conciencia no era racial sino geo-política y se definía con relación a Europa. La doble conciencia no se manifestaba, por cierto, en relación al componente amerindio o afro-americano. Desde el punto de vista criollo, cómo ser criollo e indio o negro al mismo tiempo, no era un problema que había que resolver. En este contexto -en relación con las comunidades amerindias y afro-americanas- la conciencia criolla blanca se definió como homogénea y distinta. Si los criollos blancos no se hicieron cargo de su doble conciencia se debió, quizás, a que uno de los rasgos de la conceptualización del hemisferio occidental fue la integración de América a Occidente. Lo cual no era posible, para la conciencia criolla negra: Africa, a pesar de su localización geográfica, nunca fue parte del imaginario geo-político occidental. No le estaba permitido a Du Bois, como tampoco le estuvo permitido a Guaman Poma de Ayala o a Garcilaso de la Vega en el siglo XVI, sentirse parte de Europa o de alguna forma europeos en las márgenes. Variadas formas de doble conciencia, pero doble conciencia al fin, fueron las consecuencias y son los legados del mundo moderno/colonial.

III. El hemisferio occidental y la geo-cultura del sistema-mundo moderno/colonial

Uno de los rasgos que distingue los procesos de descolonización en las Américas a finales del siglo XVIII y a principios del XIX es, como lo ha notado Klor de Alva (1992), el hecho de que la descolonización estuviera en manos de los "criollos" y no de los "nativos" como ocurrirá luego, en el siglo XX, en Africa y en Asia. Hay sin embargo, otro elemento importante a tener en cuenta en la primera oleada de descolonización acompañada de la idea del "hemisferio occidental" y la transformación del imaginario del mundo moderno/colonial que se resumió en esta imagen geo-política.

Si la idea de hemisferio occidental encontró su momento de emergencia en las independencias de los criollos, anglos y latinos, en ambas Américas, su momento de consolidación se lo encuentra casi un siglo más tarde, después de la guerra hispano-americana y durante la presidencia de Theodor Roosevelt, en los albores del siglo XX. Si las historias necesitan un comienzo, la historia de la rearticulación fuerte de la idea de hemisferio occidental en el siglo XX, tuvo su co-

mienzo en Venezuela cuando las fuerzas armadas de Alemania e Inglaterra iniciaron un bloqueo para presionar el cobro de la deuda externa. La guerra hispanoamericana (1898) había sido una guerra por el control de los mares y del canal de Panamá, frente a las amenazas de países imperiales fuertes, de Europa del Oeste, un peligro que se repetía con el bloqueo de Venezuela. La intervención de Alemania e Inglaterra fue un buen momento para reavivar el reclamo de autonomía del ”hemisferio occidental” que había perdido fuerza durante y en los años posteriores a la guerra civil en Estados Unidos. El hecho de que el bloqueo fuera a Venezuela, creó las condiciones para que la idea y la ideología de “hemisferio occidental” se reavivara como una cuestión no sólo de incumbencia de Estados Unidos sino también de los países latinoamericanos. El diplomático argentino Luis María Drago, Ministro de Asuntos Exteriores, dio el primer paso en esa dirección en diciembre de 1902 (Whitaker 1954: 87-100).

Whitaker propone, a grandes rasgos, una interpretación de estos años de política internacional que ayuda a entender el cambio radical en el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial que tuvo lugar a principios del siglo XIX con la reinterpretación roosveltiana de la idea del “hemisferio occidental.” Según Whitaker, la propuesta de Luís María Drago, Ministro Argentino de Asuntos Exteriores. Para solucionar el embargo a Venezuela (propuesta que llego a conocerse como la “Doctrina Drago”), fue en realidad, una suerte de “corolario” a la Doctrina Monroe desde una perspectiva multilateral que involucraba, por cierto, a todos los Estados de las Américas. Whitaker sugiere que la posición de Drago no fue bien recibida en Washington, entre otras razones, porque en Estados Unidos se consideraba la Doctrina Monroe como una doctrina de política nacional e, indirectamente, unilateral cuando ella se aplicaba a relaciones internacionales. Drago, en cambio, había interpretado la Doctrina Monroe desde Argentina como un principio multilateral válido para todo el hemisferio occidental que se podía poner en ejecución en y desde cualquier parte de las Américas. La segunda de las razones, según Whitaker, fue una consecuencia de lo anterior. Esto es, si en verdad había necesidad de un “corolario” para extender la efectividad de la Doctrina Monroe a las relaciones internacionales, este “corolario” debería surgir en y desde Washington y no en y desde Argentina o de cualquier otra parte de América Latina. Este fue, según Withaker, el camino seguido por Washington cuando, en diciembre de 1904, Roosevelt propuso su propio “corolario” a la Doctrina Monroe. Aunque semejante al propuesto por Drago, tenía importantes diferencias. Whitaker enumera las siguientes: a) ambos “corolarios” estaban dirigidos a resolver el mismo problema (la intervención europea en América) y estaban basados sobre las mismas premisas (la Doctrina Monroe y la idea del hemisferio occidental); b) ambos “corolarios” proponían resolver el problema mediante una excepción a la ley internacional en favor del hemisferio occidental y c) ambos proponían alcanzar esta solución mediante un “*American policy pronouncement, not through a universally agreed amendment to international law*” (Whitaker 1954:

100). Las diferencias, sin embargo, fueron las que re-orientaron la configuración del nuevo orden mundial: el "ascenso" de un país neo-colonial o post-colonial en el grupo de los Estados-naciones imperiales. Un cambio de no poca monta en el imaginario y en la estructura del mundo moderno/colonial. Las diferencias entre Roosevelt y Drago se encontraban, según Whitaker, en la manera de implementar la nueva política internacional. Roosevelt propuso hacerlo unilateralmente, desde Estados Unidos mientras que Drago proponía una acción multilateral, democrática e inter-americana. Los resultados fueron muy diferentes a los que se podrían imaginar si el "corolario" de Drago hubiera sido implementado. En cambio, Roosevelt reclamó para Estados Unidos el monopolio de los derechos de administración de la autonomía y democracia del hemisferio occidental (Whitaker 1954: 100). La Doctrina Monroe re-articulada con la idea de "hemisferio occidental" introdujo un cambio fundamental en la configuración del mundo moderno/colonial y en el imaginario de la modernidad/colonialidad. La conclusión de Whitaker a este capítulo del mundo moderno/colonial es oportuna: "*As a result* -de la implementación del "corolario Roosevelt" en vez del "corolario Drago" *-the leaders in Washington and those in Western Europe came to understand each other better and better as time went on. The same development, however, widened the already considerable gap between Anglo-Saxon America and Latin America*" (Whitaker 1954: 107).

Ilustración 5

América Latina en 1976 según Henry Kissinger (1999)



El momento que acabo de narrar, basado en Whitaker, sugiriendo las conexiones de la política internacional con el imaginario del mundo moderno/colonial, es conocido en la historia de la literatura latinoamericana por la *Oda a Roosevelt* del poeta nicaragüense y cosmopolita, Rubén Darío y del ensayo *Ariel* del intelectual uruguayo Enrique Rodó. Me interesa aquí volver sobre el período que se extiende desde la guerra hispano-americana (1898) hasta el "triunfo" del corolario de Roosevelt, para reflexionar sobre la geo-cultura y el imaginario del mundo moderno/colonial y el impacto de la idea de hemisferio occidental.

Respondiendo a las críticas dirigidas al fuerte perfil económico del concepto de sistema-mundo moderno, Immanuel Wallerstein introdujo el concepto de geocultura (Wallerstein 1991). Wallerstein construye el concepto, históricamente, desde la Revolución Francesa hasta la crisis de 1968 en Francia y lógicamente como la estructura cultural que ata geoculturalmente el sistema-mundo. La 'geocultura'del sistema mundo-moderno debería entenderse como la imagen ideológica (y hegemónica) sustentada y expandida por la clase dominante, después de la Revolución Francesa. La imagen hegemónica no es por tanto equivalente a la estructuración social sino a la manera en que un grupo, el que impone la imagen, concibe la estructuración social. Por 'imaginario del mundo moderno/colonial' debería entenderse a las variadas y conflictivas perspectivas económicas, políticas, sociales, religiosas etc. en las que se actualiza y transforma la estructuración social. Pero la incluye como el aspecto monotópico y hegemónico, localizado en la segunda modernidad, con el ascenso de Francia, Inglaterra y Alemania al liderazgo del mundo moderno/colonial (Wallerstein 1991a; 1991b y 1995). Sin duda que lo que I. Wallerstein llama la geo-cultura es el componente del imaginario del mundo moderno/colonial que se universaliza, y lo hace no sólo en nombre de la misión civilizadora al mundo no europeo, sino que relega el siglo XVI al pasado y con ello el Sur de Europa. El imaginario que emerge con el circuito comercial del Atlántico, que pone en relaciones conflictivas a peninsulares, amerindios y esclavos africanos, no es para Wallerstein componente de la geo-cultura. Es decir, Wallerstein describe como geo-cultura del sistema-mundo moderno el imaginario hegemónico y deja de lado tanto las contribuciones desde la diferencia colonial como desde la diferencia imperial: la emergencia del hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. La geo-cultura de Wallerstein es, pues, el imaginario hegemónico de la segunda fase de la modernidad, y es eurocéntrico en el sentido restricto del término, centrado en Francia, Inglaterra y Alemania, desde la perspectiva de la historia (del imaginario nacional francés). La Revolución Francesa tuvo lugar, precisamente, en un momento de "inter-imperium" en el cual se consolidó la Europa de las naciones de espaldas a la cuestión colonial. La independencia de Estados Unidos (que no sólo anticipó sino que contribuyó a que la Revolución Francesa fuera posible) es ajena o marginal al concepto de geocultura, de Wallerstein porque, es mi interpretación, su concepto de sistema-mundo moderno es ciego a la diferencia colonial, mientras que las independencias en

las Américas, los primeros movimientos antisistémicos, fueron movimientos desde la diferencia colonial. Estos movimientos fueron generados por y en la diferencia colonial, aunque ésta se reprodujera de otra manera, en la formación nacional, como lo mencioné más arriba. Wallerstein destacó en el concepto de "geocultura" el componente hegemónico del mundo moderno que acompañó la revolución burguesa en la consolidación de la Europa de las naciones y que al mismo tiempo relegó a acontecimientos "periféricos" los primeros movimientos de descolonización de un mundo moderno pero también colonial. Tal ceguera fue notable en el caso de la Revolución Haitiana, como lo mostró Trouillot (1995) explicando las razones por las cuales una revolución de criollos negros con el apoyo de esclavos negros no tenía lugar en discursos libertarios sobre los derechos del hombre y del ciudadano, que habían sido pensados en un mundo donde la "matriz invisible" era blanca, compuesta de ciudadanos blancos fundamentalmente y no de indios y negros. En este esquema, las diferencias de género y de sexualidad fueron subsumidas por las clasificaciones raciales. No era ni es lo mismo ser mujer blanca que negra o de color. La colonialidad es constitutiva de la modernidad. Las relaciones asimétricas de poder al mismo tiempo que la participación activa desde la diferencia colonial en la expansión del circuito comercial del Atlántico constituido a través de los siglos como Occidente o civilización occidental, son las que justifican y hacen necesario el concepto de "colonialidad del poder" (Quijano 1997) y de "diferencia colonial" (Mignolo 2000) para corregir las limitaciones histórico-geográficas a la vez que lógicas del concepto de geo-cultura en su formulación wallersteniana:

> In the case of the modern world-system, it seems to me that its geo-culture emerged with the French Revolution and then began to lose its widespread acceptance with the world revolution of 1968. The capitalist world-economy has been operating since the long sixteenth century. *It functioned for three centuries, however, without any firmly established geo-culture*. That is to say, from the sixteenth to the eighteenth century, no one set of values and basic rules prevailed within the capitalist world-economy, actively endorsed the majority of the cadres and passively accepted by the majority of the ordinary people. The French Revolution, *lato senso*, changed that. It established two new principles: (1) the normality of political change and (2) the sovereignty of people […]
>
> The key point to note about these two principles is that they were, in and of themselves, quite revolutionary in their implications for the world-system. Far from ensuring the legitimacy of the capitalist world-economy, they threatened to delegitimize it in the long run. It is in this sense that I have argued elsewhere that "the French Revolution" represented the first of the anti-systemic revolution of the capitalist world-economy–in a small part a success, in larger part a failure (Wallerstein 1995: 1166).

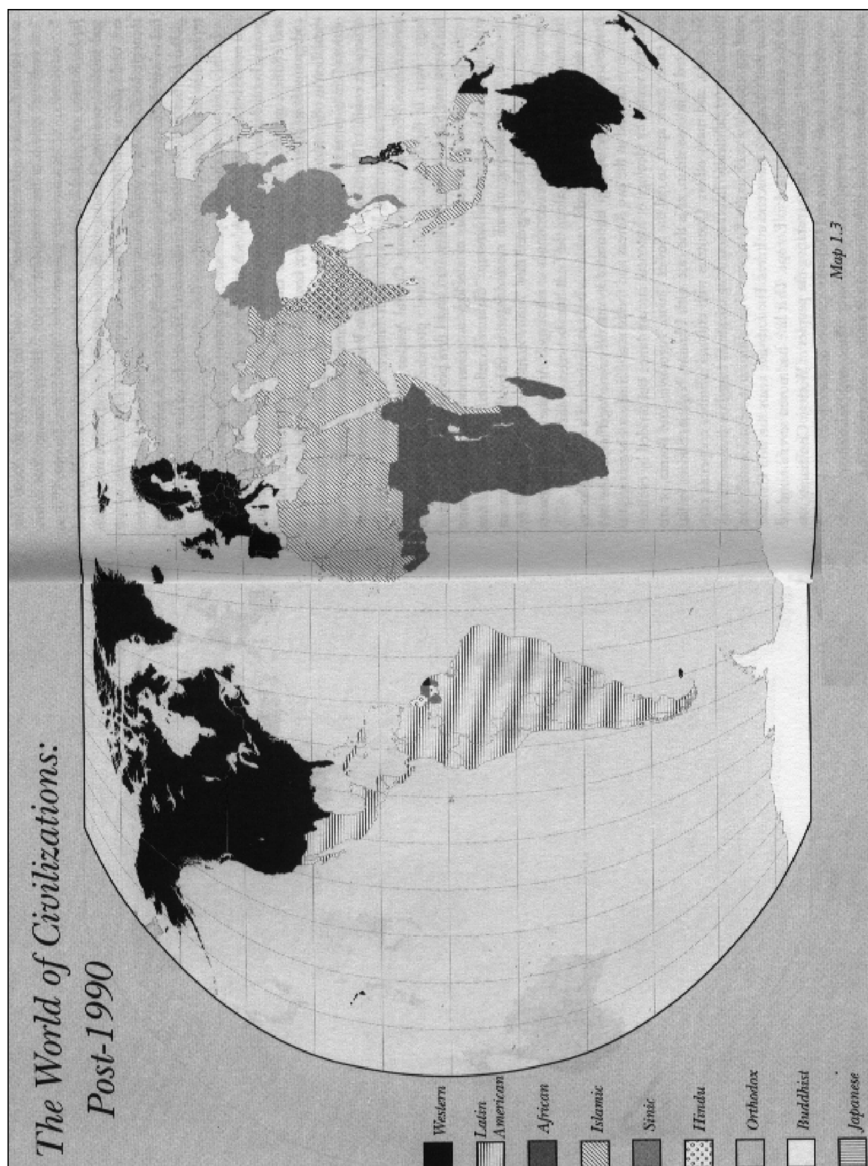
La dificultad de Wallerstein para reconocer la constitución del imaginario del mundo moderno sin la participación de Francia e Inglaterra, y por lo tanto, negar la contribución de tres siglos de dominio español y portugués, es sin duda una consecuencia de lo que concibe como geo-cultura. El imaginario de la Europa del Norte, a partir de la Revolución Francesa, es el imaginario que se construyó de forma paralela al triunfo de Inglaterra y Francia sobre España y Portugal como nuevas potencias imperiales. La emergencia del concepto de “hemisferio occidental” no permitía preveer que marcaba, desde el comienzo, los límites de lo que Wallerstein llama geo-cultura. Y lo marca de dos maneras: una por rearticular la diferencia colonial; la otra por ir absorbiendo, a lo largo de su historia, el concepto de “misión civilizadora”, concepto central en la geo-cultura de Wallerstein, y traducción de la “misión cristianizadora” dominante de los siglos XVI al XVIII pero que Wallerstein no reconoce como geo-cultura.

IV. Del hemisferio occidental al Atlántico Norte

Samuel Huntington describió el nuevo orden mundial, después del final de la guerra fría, en nueve civilizaciones.

Ilustración 6

Las nueve civilizaciones de Samuel Huntington y sus territorialidades después del fin de la Guerra Fría (Huntington 1996).



Las nueve civilizaciones son las siguientes: Occidente, América Latina, Africa (más específicamente, Africa al sur del Sahara), Islam, China, Hindú, Ortodoxa, Budista y Japonesa. Dejando de lado el hecho de que la lógica clasificatoria de Huntington se parece a la del famoso emperador chino mencionado por Jorge Luis Borges y adoptado por Michel Foucault al comienzo de *Las Palabras y las Cosas* (1967), aquí sólo me interesa reflexionar sobre el hecho de que América Latina es, para Huntington, una civilización en sí misma y ya no parte del hemisferio occidental.

América Latina, para Huntington, tiene una identidad que la diferencia de Occidente:

> Although an offspring of European civilization, Latin America has evolved along a very different path from Europe and North America. It has a corporatist, authoritarian culture, which Europe has to a much lesser degree and North America not at all (1996: 46).

Aparentemente Huntington no percibe el facismo y el nazismo como autoritarios. Ni tampoco percibe el hecho de que el autoritarismo de Estados Unidos, a partir de 1945, se proyectó en el control de las relaciones internacionales en una nueva forma de colonialismo, un colonialismo sin territorialidad. Pero hay más rasgos invocados por Huntington para marcar la diferencia latinoamericana:

> Europe and North America both felt the effects of the Reformation and have combined Catholic and Protestan cultures. Historically, although this may be changing, Latin America has been only Catholic (1996: 46).

En esta parte del argumento, la diferencia invocada es la diferencia imperial que iniciada por la Reforma, tomó cuerpo a partir del siglo XVII en el desarrollo de la ciencia y de la filosofía, en el concepto de Razón que dió coherencia al discurso de la segunda modernidad (ascenso de Inglaterra, Francia y Alemania sobre España y Portugal). Además, tercer elemento, un componente importante de América Latina es, para Huntington, "the indigenous cultures, which did not exist in Europe, were effectively wiped out in North America, and which vary in importance from Mexico, Central America, Peru and Bolivia, on the one hand, to Argentina and Chile, on the other (1996: 46)." Aquí, el argumento de Huntington pasa de la diferencia imperial a la diferencia colonial, tanto en su forma originaria en los siglos XVI al XVIII, como en su rearticulación durante el período de construcción nacional, que es precisamente donde la diferencia entre Bolivia y Argentina, por ejemplo, se hace más evidente, cuando el modelo nacional se impone desde el norte de Europa sobre la decadencia del imperio hispánico. Como conclusión a estas observaciones, Huntington sostiene:

> Latin America could be considered either a subcivilization within Western civilization or a separate civilization closely affiliated with the West. For an analysis focused on the international political implications of civilizations,

> including the relations between Latin America, on the one hand, and North America and Europe, on the other, the latter is the more appropriate and useful designation (…)
>
> The West, then, includes Europe, North America, plus the other European settler countries such as Australia and New Zealand (1996: 47).

¿En qué piensa Huntington cuando habla de "*other European settler countries such as Australia and New Zealand*"? Obviamente en la colonización inglesa, en la segunda modernidad, en la diferencia imperial (el colonialismo inglés que "superó" al colonialismo ibérico) montada sobre la diferencia colonial (ciertas herencias coloniales pertenecen al Occidente, ciertas no). En las herencias coloniales que pertenecen al Occidente, el componente indígena es ignorado, y para Huntington la fuerza que están adquiriendo los movimientos indígenas en Nueva Zelandia y en Australia, no parece ser un problema. No obstante, el panorama es claro: el Occidente es la nueva designación, después del fin de la guerra fría, del "primer mundo"; el lugar de enunciación que produjo y produce la diferencia imperial y la diferencia colonial, los dos ejes sobre los que giran la producción y reproducción del mundo moderno/colonial. Si bien la emergencia de la idea de "hemisferio occidental" ofreció la promesa de inscripción de la diferencia colonial desde la diferencia colonial misma, el "corolario Roosevelt" en cambio restableció la diferencia colonial desde el norte y sobre la derrota definitiva de España en la guerra hispano-americana. El hecho es que América Latina es hoy, en el orden mundial, producto de la diferencia colonial originaria y su re-articulación sobre la diferencia imperial que se gesta a partir del siglo XVII en la Europa del Norte y se restituye en la emergencia de un país neo-colonial como los Estados Unidos.

Pero, ¿cuál es la importancia que pueden tener estas abstracciones geo-políticas en la re-organización del orden mundial en un orden jerárquico civilizatorio como es el que propone Huntington? Señalemos al menos dos. Por un lado las relaciones internacionales y el orden económico del futuro. Por otra, los movimientos migratorios y las políticas públicas de los países que se ven "invadidos" por habitantes de "civilizaciones" no-occidentales. En el primer caso, la cuestión es que mantener, en los términos de Huntington, una unidad como América Latina, significa otorgarle un lugar en las alianzas internacionales y en la concentración del poder económico. En el segundo, afecta directamente la creciente immigración latino-americana hacia Estados Unidos, que tendrá hacia el 2000 unos 30 millones de "hispánicos." Veamos más en detalle, aunque en forma breve, estos dos aspectos.

El fin de la guerra fría, tal como la conocimos desde la década del '50, y la caída del mundo socialista, exigió nuevas teorías que pronosticaran el orden mundial futuro, tanto en el orden económico como civilizatorio. La necesidad de Huntington de establecer un orden mundial basado en civilizaciones respondió a su

tesis fundamental, que las guerras del futuro serán guerras entre civilizaciones más que guerras ideológicas (como la guerra fría) o económicas (como la guerra del golfo). Immanuel Wallerstein pronosticó el nuevo orden económico entre 1990 y 2025/2050 (Wallerstein 1995: 32-35). En el escenario de Wallerstein, hay varias razones para una coalición entre Estados Unidos y Japón. En tal caso, la Unión Europea sería un segundo grupo fuerte y distinto del primero. En este escenario quedan dos países, enormes en sus recursos humanos y naturales, en una posición incierta: Rusia y China. Wallerstein vaticinaba que China pasaría a formar parte de la coalición Estados Unidos-Japón y Rusia se aliaría con la Unión Europea. La posibilidad de que este escenario se concretara, ofrecía interesantes posibilidades para reflexionar sobre la rearticulación del imaginario del mundo moderno/colonial, esto es, en la rearticulación de la colonialidad del poder y del nuevo colonialismo global. La posible alianza entre Estados Unidos por un lado y China y Japón por el otro, hubiera significado un giro de trescientos sesenta grados en los últimos seiscientos años: mientras que la emergencia del circuito del Atlántico fue, en el siglo XVI, una de las consecuencias de la fuerte atracción que ofrecía China (destino de las márgenes comerciales de Europa). Al final de la consolidación económica, cultural e ideológica del Atlántico, se daría un reencuentro con la diferencia colonial, en una de sus ubicaciones geo-históricas (e.g., los jesuitas en China, Spence:1999). La reorganización y expansión del capitalismo mundial, produciría un encuentro entre la civilización china (en el sentido amplio de Huntington, desde 1500 A.C. hasta las actuales comunidades y países del sureste asiático, como Korea y Vietnam, 1996, 15) y la civilización occidental, o al menos parte de ella. En realidad, uno de los intereses del escenario de Wallerstein era el de suponer que la civilización occidental se dividiría: parte de ella establecería alianzas con la civilización china y japonesa (o dos aspectos de una misma civilización) y la otra (la Unión Europea), con uno de los márgenes de Occidente, o lo que Huntington llama “la civilización rusa ortodoxa”, distinta de sus parientes cercanos, la civilización bizantina y la occidental (1996: 45). Escenario fascinante, en verdad, puesto que hacía preveer que el imaginario del mundo moderno/colonial que acompañó y justifico la historia del capitalismo, estaba a punto de transformaciones radicales. Es decir, o bien el capitalismo entraría en una fase en que el imaginario inicial se desintegraría en otros imaginarios o bien el capitalismo ES el imaginario y, en consecuencia, las distintas civiliaciones de Huntington estarían destinadas a ser pulverizadas por la marcha intransigente de la explotación del trabajo a nivel nacional y transnacional.

Seis años después de los pronósticos de Wallerstein, el semanario *Business Week* (febrero 8, 1999), preguntaba, en grandes titulares, “Will it be the Atlantic Century?”, en letras negras. Y en letras más pequeñas y rojas, en la misma tapa, sugería una respuesta: “The 21st Century was supposed to belong to Asia. Now the U.S. and Europe are steadily converging to form a new Atlantic economy, with vast impact on global growth and business.” No hay ninguna sorpresa en es-

te escenario. La diferencia colonial se redefine en las formas globales de colonialismo motivadas por las finanzas y el mercado, más que por la cristianización, la misión civilizadora, el destino manifiesto o el progreso y el desarrollo. Lo sorprendente era el escenario de Wallerstein. Lo único que llama la atención es la pregunta "Will it be the Atlantic century?", refiriéndose al siglo XXI. Llama la atención porque ¿no fueron acaso los últimos cinco siglos los siglos del Atlántico? Pero el énfasis aquí no es en el Atlántico, sino en el Atlántico Norte, la nueva designación geo-política en un imaginario que reemplaza las diferencias entre Europa y el hemisferio occidental por la emergencia del Atlántico Norte. Por cierto que este escenario no se le escapó a Huntington cuando, al re-definir Occidente afirmaba: "Historically, Western civilization is European civilization. In the modern era, Western civilization is Euroamerican or North Atlantic civilization. Europe, America (y quiere decir Norte América) and the North Atlantic can be found on a map; the West cannot." (1996: 47). Con la desaparición de Occidente, desaparece también el hemisferio occidental que sólo queda, como se adivina en el párrafo de Kissinger, citado al comienzo de este artículo, como una cuestión "interna" de América del Norte en la re-articulación de la diferencia colonial en el período de colonialismo global.

La segunda consecuencia anunciada más arriba es el estatuto de las migraciones, del sur al norte, que están produciendo la "latinoamericanización" de Estados Unidos. Si el "corolario Roosevelt" fue un triunfo de la conciencia y del poder anglo-americano sobre la conciencia y el poder latino-americano, las migraciones masivas del sur al norte están mostrando una nueva dimensión, reforzada por los movimientos sociales. Las migraciones del sur al norte no incluyen sólo blancos-latinos y mestizos, sino también numerosa población indígena (Varese 1990) que tiene más en común con los indígenas nativos en Estados Unidos que con los blancos o mestizos en América Latina. Por otra parte, debido a la política de Estados Unidos en el Caribe, en su momento de expansión con anterioridad a la segunda guerra mundial, la inmigración afro-americana desde Haití y Jamaica, complica el escenario al mismo tiempo que pone de relieve una dimensión silenciada en las relaciones norte-sur en manos de los criollos blancos o mestizos, aferrados a la idea de hemisferio occidental. Para las poblaciones indígenas y afro-americanas, la imagen de hemisferio occidental no fue ni es significativa. Este es uno de los aspectos al que se refería Huntington al decir:

> Subjectively, Latin Americans themselves are divided in their self-identification. Some say, "Yes, we are part of the West." Others claim, "No, we have our own unique culture" (Huntington 1996: 47).

Ambas posiciones pueden sostenerse desde la perspectiva de la doble conciencia criolla en América Latina. Sería más difícil encontrar evidencias de que estas opiniones tuvieran su origen en la doble conciencia indígena o afro-americana. Ahora bien, esta distinción no es sólo válida para América Latina, sino pa-

ra Estados Unidos también. Huntington le atribuye a América Latina una "realidad" que es válida para Estados Unidos, pero que quizás no es perceptible desde Harvard, puesto que desde allí, y desde las conexiones de politólogos y científicos sociales con Washington, la mirada se dirige más hacia el oriente (Londres, Berlín, París), que hacia el sudoeste y el Pacífico. Espacios residuales, espacios de la diferencia colonial. Sin embargo, y aún estando en Harvard, el intelectual afro-americano W.E. B. Du Bois podía mirar hacia el sur y comprender que para quienes están histórica y emotivamente ligados a la historia de la esclavitud, la cuestión de ser o no occidentales no se plantea (Du Bois 1904). Y si se plantea, como en el libro reciente del caribeño-británico Paul Gilroy (Gilroy 1993), el problema aparece en una argumentación en la que el "Atlántico negro" emerge como la memoria olvidada y soterrada en el "Atlántico norte" de Huntington. Por otra parte, la lectura del eminente intelectual y abogado indígena, de la comunidad Osage, Vine Deloria Jr. (Deloria 1972; 1993) muestra que ni las comunidades indígenas en Estados Unidos fueron totalmente eliminadas, como lo afirma Huntington, ni que en Estados Unidos no persiste la diferencia colonial que emergió con el imaginario del circuito comercial del Atlántico y que fue necesaria para la fundación histórica de la civilización occidental, de su fractura interna con la emergencia del hemisferio occidental. Hay mucho más, en los argumentos de Deloria, que la simple diferencia entre el cristianismo protestante y católico que preocupa a Huntington. Deloria recuerda, para quienes tienen mala memoria, la persistencia de formas de pensamiento que no sólo ofrecen religiones alternativas sino, más importante aún, alternativas al concepto de religión que es fundamental en la arquitectura del imaginario de la civilización occidental. La transformación del "hemisferio occidental" en el "Atlántico Norte" asegura, por un lado, la pervivencia de la civilización occidental. Por otro, margina definitivamente a América Latina de la civilización occidental, y crea las condiciones para la emergencia de fuerzas que quedaron ocultas en el imaginario criollo (latino y anglo) de "hemisferio occidental", esto es, la rearticulación de las fuerzas amerindias y afro-americanas alimentadas por las migraciones crecientes y por el tecnoglobalismo. El surgimiento Zapatista, la fuerza del imaginario indígena, y la diseminación planetaria de sus discursos nos hacen pensar en futuros posibles más allá del hemisferio occidental y del Atlántico norte. Pero, al mismo tiempo, más allá de todo fundamentalismo civilizatorio, ideológico o religioso, cuyos perfiles actuales son el producto histórico de la "exterioridad interior" a la que fueron relegados (e.g. subalternizados) por la autodefinición de la civilización occidental y del hemisferio occidental, el problema de la "occidentalización" del planeta es que todo el planeta, sin excepción y en los últimos quinientos años, tuvo que responder de alguna manera a la expansión de Occidente. Por lo tanto "más allá del hemisferio occidental y del Atlántico Norte" no quiere decir que exista algún "lugar ideal" existente que es necesario defender, sino que implica "más alla de la organización planetaria basada en la exterioridad interior implicada en el imaginario de la civilización occidental, del hemisferio occidental y del Atlántico Norte."

Referencias bibliográficas

Abu-Lughod, Janet L.: *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350,* Oxford University Press, Nueva York, 1989.

Adorno, Rolena: *Writing and Resistance in Colonial Peru*, University of Texas Press, Austin, 1986.

Anzaldza, Gloria: *Borderland/La Frontera. La Nueva Mestiza*, Aunt/Lutte, San Francisco,1987.

Arrighi, Giovanni: *The Long Twentieth Century*, Verso, Londres, 1994.

Bolívar, Simón: "Carta de Jamaica" en Leopoldo Zea (compilador), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, vol. I, 1993 [1815].

Bornholdt, Laura, "The Abbi de Pradt and the Monroe Doctrine", *The Hispanic American Historical Review*, xxiv, 201-221, 1944.

Dayan, Joan: *Haiti, History and the Gods*, University of California Press, Berkeley, 1998.

Deloria, Vine: *God is Red. A Native View of Religion*, Fulcrum Publishing, Colorado, 1993 [1972].

Du Bois, W.E.B., *The Souls of Black Folk*, Vintage Books, Nueva York,1990 [1904].

Florescano, Enrique: *Memory, Myth, and Time in Mexico*, Austin University Press, Austin, 1994.

Foucault, Michel: *Les mots et les choses,* Gallimard, París, 1967. (Edición en español: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México, 1968).

Gilroy, Paul: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness,* Harvard University Press, Cambridge, 1993.

Glissant, Edouard: *Poetics of Relation*, (traducido por Betsy Wing), The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997 [1990].

Gruzinski, Serge: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle,* Gallimard, París, 1988. (Edición en español: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995)

Gunder Frank, A. y Gills, Barry K. (editores): *The World System. Five hundred years or five thousand?*, Londres y Nueva York, 1993.

Huntington, Samuel: *The Clash of Civilizations and the Making of World Order,* Simon & Schuster, Nueva York, 1999.

Jefferson, Thomas [1984]: Citado por Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History,* Beacon Press, Boston,1995.

Jefferson, Thomas: *The Writing of Thomas Jefferson,* A. A. Lipscomb, (editor general), vol. 13. Library of Congress, Washington D.C., 1903-04 [1813].

Kissinger, Henry: *Years of Renewal*, Simon & Schuster, Nueva York, 1999.

Klor de Alva, Jorge. 1992. "The Postcolonization of (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism', and 'Mestizaje'" (Reimpreso en: Gyan Prakash, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton, 1995).

Lewis, Bernard: *The Shaping of the Modern Middle East*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.

MacCormack, Sabine: *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton University Press, Princeton, 1991.

Marmon Silko, Leslie: *Almanac of the Dead,* Simon and Schuster, Inc., Nueva York, 1991.

Menchú, Rigoberta: "Los pueblos indios en América Latina." en Pablo González Casanova, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina,* UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, México, 1996.

Menchú, Rigoberta, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Verso, Londres, 1982.

Mignolo, Walter D.: *Local histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking,* Princeton University Press, Princeton, 2000.

Mignolo, Walter D: "Colonialidad del poder y diferencia colonial," *Anuario Mariateguiano*, ix/10, 1999.

Nelson, Dana: *National Manhood, Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*, Duke University Press, Durham, 1998.

Quijano, Aníbal: "The colonial nature of power and Latin America's cultural experience", en Roberto Briceño León y Heinz R. Sonntag (editores), *Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives*, International Sociological Association, Pre-Congress Volumes, Vol. 5, 1998 (Edición en español: "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño León y Heinz R. Sonntag (editores), *Pueblo, época y desarrollo*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998).

Quijano, Aníbal: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina." Anuario Mariateguiano. ix/9: 113-121, 1997.

Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein: "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", *International Social Sciences Journal,* No. 134, 1992.

Silko, Leslie Marmon: *Almanac of the Dead*, Simon & Schuster, Nueva York, 1991.

Spence, Jonathan: *The Chan's Great Continent. China in Western Minds*, W.W. Norton and Cia., Nueva York, 1999.

Trouillot, Michel-Rolph: *Silencing the Past. Power and the Production of History,* Beacon Press, Boston, 1995.

Varese, Stefano (coordinador): *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Biblioteca Abya-Yala, Quito, 1996.

Wallerstein, Immanuel: "The geoculture of development, or the transformation of our geoculture", en *After Liberalism,* The New Press, Nueva York, 1995.

Wallerstein, Immanuel: "The French Revolution as a World-Historical Event." en *Unthinking the Social Sciences. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms,* Polity Press, Cambridge, 1991b.

Wallerstein, Immanuel: *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991a.

Wallerstein, Immanuel: *The Modern World-System III. The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s,* Academic Press, Londres, 1989.

Wallerstein, Immanuel: "World-Systems Analysis", en A. Giddens y J. H. Turner, (editores), *Social Theory Today,* Polity Press, Cambridge, 1987.

Wallerstein, Immanuel: *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750,* Academic Press, Londres, 1980.

Wallerstein, Immanuel: *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, Nueva York, 1974.

Whitaker, Arthur P.: *The Western Hemisphere Idea: Its Rise and Decline,* Cornell University Press, Ithaca, 1954.

Wolf, Eric C.: *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley, 1982.

Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo[1]

Fernando Coronil[2]

Resulta sorprendente, particularmente desde la experiencia latinoamericana, que el creciente campo académico de estudios postcoloniales en los centros metropolitanos se haya destacado básicamente por trabajos sobre el colonialismo norte-europeo en Asia y Africa. A pesar de que la colonización europea en las Américas involucró a España, Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra y fijó parámetros para su expansión posterior en Asia y Africa, ésta aparece sólo de una manera tangencial en el campo de estudios postcoloniales. Latinoamérica y el Caribe, como objetos de estudio y como fuentes de conocimiento sobre el (post) colonialismo, están ausentes u ocupan un lugar marginal en sus debates y textos centrales. Esta exclusión también ha conllevado una notable ausencia del imperialismo en los estudios postcoloniales, asunto central para los pensadores latinoamericanos, quienes desde la independencia en el siglo diecinueve han prestado especial atención a las formas persistentes de sometimiento imperial postcolonial. ¿Es-

1. Una versión anterior de este trabajo fue presentada en el panel organizado por Edgardo Lander para el Congreso Internacional de Sociología de Montreal. Quiero agradecerle por animarme a presentar este trabajo y por tener la paciencia de permitirme transformarlo. También quiero agradecer al grupo de estudios sobre colonialismo de la Universidad de New York en Binghamton donde presenté una versión de este trabajo. Mis sentidas gracias a los miembros de mi seminario de postgrado, la Globalización y el Occidentalismo, invierno 1999, por sus útiles comentarios sobre este trabajo y por las interesantes discusiones durante todo el semestre. Agradezco enormemente los comentarios detallados de Genese Sodikoff, Elizabeth Ferry y María González. Gracias también a Julie Skurski por sus agudas observaciones. La traducción del original en inglés fue realizada por Eleonora García Larralde.

2. Profesor de antropología e historia, Departamento de Antropología, Universidad de Michigan.

tán relacionadas entre sí estas dos ausencias, la de las Américas y la del imperialismo? Ambos silencios dicen mucho sobre las políticas del conocimiento occidental e invitan a explorar la manera como la teoría se difunde y a discernir cómo se establecen nuevas modalidades de colonización del conocimiento en diferentes regiones y disciplinas académicas. En este artículo no quiero explicar este silenciamiento de las Américas, sino más bien confrontarlo a través de una discusión sobre las transformaciones del capitalismo al inicio de un nuevo milenio.

En sus confesiones San Agustín sugirió que es sólo al final de la vida que uno puede aprehender su significado. El discurso de moda acerca del fin de la Historia, del socialismo, hasta del capitalismo -o al menos la anunciada desaparición de su conocida forma industrial y el nacimiento de una era post-industrial basada en la informática y en la desmaterialización de la producción- sugiere que el nuevo milenio está generando fantasías inspiradas en una creencia similar. Coincidiendo con el fin del socialismo como alternativa real de futuro, o al menos con la desaparición del socialismo realmente existente en muchos países, el orden capitalista aparece en el nuevo milenio como la única forma de sociedad viable y por lo tanto como el horizonte posible para sueños de realización personal y esperanzas de redención colectivas.

De todas estas fantasías milenarias, el discurso sobre la globalización de las instituciones financieras y corporaciones transnacionales evoca con una fuerza particularmente seductiva el advenimiento de una nueva era. Su imagen de la globalización trae a mente el sueño de una humanidad no dividida entre Oriente y Occidente, Norte y Sur, Europa y sus Otros, ricos y pobres. Como si estuviese animada por un deseo milenario de borrar las cicatrices de un pasado conflictivo o de lograr que la historia alcance un fin armonioso, este discurso promueve la creencia de que las distintas historias, geografías y culturas que han dividido a la humanidad están siendo unidas en el cálido abrazo de la globalización, entendido éste como un proceso progresivo de integración planetaria[3].

Está de más decir que los discursos sobre la globalización son múltiples y distan mucho de ser homogéneos. Los relatos más matizados impugnan la imagen estereotipada de la emergencia de una aldea global popularizada por las corporaciones, los Estados metropolitanos y los medios de comunicación. Estas versiones alternativas sugieren que la globalización no es un fenómeno nuevo, sino más bien la manifestación intensificada de un viejo proceso de comercio transcontinental, de expansión capitalista, colonización, migraciones mundiales e intercambios transculturales. De igual manera sugieren que su actual modalidad neoliberal polariza, excluye y diferencia, aun cuando genera algunas configuraciones de integración translocal y de homogeneización cultural. Para sus críticos,

3. Los medios de comunicación han servido de vía principal para los discursos celebratorios de la globalización, desde los anuncios corporativos hasta las canciones. Esta tendencia ganó adeptos con la expansión de las corporaciones multinacionales de los años sesenta y se intensificó con el derrumbe del mundo socialista y la consiguiente hegemonía del neoliberalismo.

la globalización neoliberal es implosiva en vez de expansiva, conecta centros poderosos a periferias subordinadas. Su modo de integración es fragmentario en vez de total. Construye similitudes sobre la base de asimetrías. En resumen, unifica dividiendo. En vez de la reconfortante imagen de la aldea global, ofrecen, desde diferentes perspectivas y con diferentes énfasis, una visión inquietante de un mundo fracturado y dividido por nuevas formas de dominación[4].

Manteniendo un diálogo con estas fantasías milenarias acerca de una armonía global así como con los relatos que las confrontan, quiero sugerir que la actual fase de globalización implica una reconfiguración del orden mundial capitalista y una reorganización concomitante de la cartografía geopolítica y cultural de la modernidad. A pesar de que yo también me siento atraído por el deseo de ofrecer una interpretación sobre el capitalismo al final del milenio, exploraré su vida no tanto haciendo un recuento de su biografía desde la perspectiva del presente, como sugiere San Agustín, sino más bien discerniendo su actual configuración y especulando acerca de su futuro a la luz de su oscuro pasado. Este breve bosquejo será muy selectivo, para pintar con pinceladas amplias una imagen de la dinámica actual del capitalismo.

Para evocar esta imagen tal como aparece durante el inicio de un nuevo milenio, estableceré algunos vínculos entre el pasado colonial en el que el capitalismo evolucionó y el presente imperial dentro del cual la globalización neoliberal ha logrado establecer su predominio. No es necesario decir que asumo ciertos riesgos al hablar del capitalismo en singular, como si fuera una entidad homogénea y delimitada, en vez de un proceso complejo que adquiere diversas configuraciones en distintas áreas. Ante el peligro de diluirlo en su diversidad, prefiero correr el riesgo de ofrecer lo que puede que no sea más que una caricatura del capitalismo, con la esperanza que al menos nos ayude a reconocer sus características esenciales y su emergente configuración.

A través de una discusión sobre la cambiante relación del capitalismo con la naturaleza, quiero ofrecer el argumento de que la globalización neoliberal implica una redefinición de la relación entre el Occidente y sus otros, lo que lleva a un cambio del eurocentrismo a lo que aquí llamo “globocentrismo.” En otro artículo me he referido al “occidentalismo” como un “conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo que 1) dividen los componentes del mundo en unidades asiladas; 2) desagregan sus historias de relaciones; 3) convierten la diferencia en jerarquía; 4) naturalizan esas re-

4. Es imposible hacer una lista de la amplísima y siempre creciente bibliografía sobre la globalización o representar acertadamente sus distintos matices y perspectivas. Entre los autores que he usado en este trabajo y que de alguna u otra manera han interpretado la globalización como un fenómeno complejo, aun cuando estén en desacuerdo sobre su novedad o características, se encuentran los siguientes: Amin (1997;1998); Appadurai (1996); Arrighi (1994); Dussel (1996); Greider (1997); Harvey (1989); Henwood (1997); Hirst y Thompson (1996); Hoogvelt (1997); López Segrera (1998); Massey (1998); Sassen (1998); Robertson (1992); Weiss (1998).

presentaciones; y 5) intervienen, aunque sea de forma inconsciente, en la reproducción de las actuales relaciones asimétricas de poder" (1999: 214). Estas modalidades de representación, estructuradas en términos de oposiciones binarias, oscurecen la mutua constitución de "Europa" y sus colonias, y del "Occidente" y sus postcolonias. Ocultan la violencia del colonialismo y del imperialismo detrás del embellecedor manto de misiones civilizatorias y planes de modernización. En vez del eurocentrismo de los discursos occidentalistas anteriores, el cual opera a través del establecimiento de una diferencia asimétrica entre el Occidente y sus otros, el "globocentrismo" de los discursos dominantes de la globalización neoliberal esconde la presencia del Occidente y oculta la forma en que éste sigue dependiendo del sometimiento tanto de sus otros como de la naturaleza. En este artículo, mi esfuerzo de explorar la relación cambiante del capitalismo con la naturaleza intenta ayudar a desmitificar las modalidades emergentes del dominio imperial que ocultan el persistente sometimiento y explotación de los seres humanos y de la naturaleza.

I. La naturaleza y el occidentalismo

Reconocer el papel de la naturaleza en el capitalismo expande y modifica los referentes temporales y geográficos que enmarcan las narrativas dominantes de la modernidad. Marx afirmó que la relación entre capital/ganancia, trabajo/salario y tierra/renta del suelo "engloba todos los secretos del proceso social de producción." (1971: vol. III, 754). Como si quisiera evocar simultáneamente un misterio celestial y su solución terrenal, llamó a esta relación "fórmula trinitaria". Sin embargo, pocos analistas, incluyendo a Marx, han aplicado esta fórmula a la resolución del enigma del papel de la "tierra" en el capitalismo. Viendo al capitalismo desde Europa, Lefebvre es excepcional al tomar en cuenta este olvido y especular acerca del papel de los agentes sociales asociados con la tierra, incluyendo el Estado, en la aparición del capitalismo europeo (1974)[5].

Una visión del capitalismo desde sus bordes permite confrontar este olvido. Al enfocar la relación constitutiva entre el capitalismo y el colonialismo, esta perspectiva ayuda a modificar la comprensión convencional de la dinámica y la historia del capitalismo en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, ofrece una mayor comprensión del papel de la naturaleza en el proceso de la formación

5. Algunos marxistas, sin embargo, han notado la importancia de la renta de la tierra con relación a ciertos aspectos del capitalismo, tales como bienes raíces urbanos, pero pocos lo han utilizado para conceptualizar su desarrollo. Al reflexionar sobre la teoría marxista de la renta de la tierra, Debeir, Délage y Hémery han notado que la relación "sociedad/naturaleza era considerada sólo en un marco exclusivamente de teoría económica, el de la renta de la tierra"(1991: xiii). Su intención está dirigida hacia ver esta relación en términos de una conceptualización del uso de energía más general. Desde mi punto de vista, la relación renta/tierra (así como trabajo/salario y capital/beneficio) no debe ser reducida a "una teoría puramente económica". Un análisis holístico de la renta de la tierra revelaría sus muchas dimensiones, que incluyen las transformaciones de los actores involucrados en el uso cambiente de energía..

de riqueza; segundo, amplía los agentes del capitalismo no sólo dentro de Europa, sino en todo el mundo.

Incluir la tierra en la dialéctica capital/trabajo nos permite reconocer que el proceso de la creación de riqueza implica un intercambio transformativo entre los seres humanos y el mundo natural del cual forman parte. Desde esta perspectiva, se puede apreciar más ampliamente el papel de la naturaleza como una fuerza generadora de riqueza y de modernidad, sin reducirla, como hace la economía convencional, a un factor de producción. Aun desde una perspectiva marxista existe la tendencia a descontar el significado de su materialidad como fuente de riqueza, y verla sólo como una condición necesaria para la existencia del capital, una limitación para su crecimiento, ó una fuente de entropía[6]. El mismo Marx, quien reconoce el rol de la naturaleza en la creación de la riqueza, no desarrolla cabalmente esta idea en sus análisis de la producción capitalista y expresa cierta ambivalencia al respecto. Por una parte, basándose en Petty, él dice en una sección del *Capital* que ha recibido poca atención, que la riqueza debe ser vista como la unión del trabajo, "el padre", y la naturaleza, "la madre" (*Capital* 1967:43). Sin embargo, en otra sección que ha recibido mucha atención, Marx sostiene que las propiedades físicas de las mercancías "no tienen nada que ver con su existencia como mercancía" (1967:72). Desde mi punto de vista, la materialidad de las mercancías es inseparable de su capacidad para constituir y representar la riqueza. Como unidad de riqueza, la mercancía encarna tanto su forma natural como su forma de valor. A pesar de sus diferentes modalidades, la explotación capitalista implica la extracción del trabajo excedente (plusvalía) de los trabajadores así como de las riquezas de la tierra (Coronil 1997:56-66). La explotación social es inseparable de la explotación natural, de distinto sentido pero fundamental relevancia.

Como para Marx "tierra" significa "naturaleza" en su materialidad socializada en vez de en su existencia material independiente, traer a la naturaleza al centro de la discusión ayuda a reubicar a los actores sociales directamente asociados con sus poderes. En vez de restringir estos agentes a lores feudales en vías de desaparecer, o a terratenientes en decadencia (el énfasis en *El Capital*), éstos pueden ser ampliados para abarcar las poblaciones e instituciones que dependen de la mercantilización de lo que he llamado bienes "intensivos de naturaleza", incluyendo los Estados que poseen recursos naturales o que regulan su comercialización. Esta visión más amplia dificultaría reducir el desarrollo del capitalismo a una dialéctica binaria entre el capital y el trabajo que se realiza en los centros metropolitanos y que se extiende hacia la atrasada periferia. Reconocer que la "fórmula trinitaria" implica no una dialéctica binaria entre el trabajo y el capital sino una dialéctica triple entre el *trabajo*, el *capital*, y la *tierra*, ubica el desarrollo del capitalismo dentro de condiciones evidentemente globales desde el inicio. De igual manera, hace más visible una gama más amplia de relaciones económicas y

6. Para exposiciones representativas de estos puntos de vista, ver la colección de artículos en O 'Connor (1994)

políticas y ayuda además a conceptualizar la división internacional del trabajo como una división simultánea de la naturaleza.

Esta inclusión de los distintos agentes mundiales involucrados en el desarrollo del capitalismo ayuda a desarrollar un relato descentrado de la historia. Desde tiempos coloniales, la "periferia" ha sido una fuente principal tanto de riquezas naturales como de trabajo barato. La cuestión ahora es ver si esta situación ha dejado de ser, o si se manifiesta bajo distintas condiciones.

Una visión "aterrizada"[7] que complementa la reconocida importancia del trabajo con el descuidado pero inescapable papel de la naturaleza en la formación del capitalismo, al ampliar sus agentes y hacer más compleja su dinámica, descentra las concepciones eurocéntricas que identifican la modernidad con Europa y relegan la periferia a un primitivismo pre-moderno. Integrar la "tierra" a la relación capital/trabajo ayuda a comprender los procesos que le dieron forma a la constitución mutua de Europa y sus colonias. En vez de una narrativa de la historia construida en términos de una oposición entre una Europa moderna que ha triunfado por su propio esfuerzo, y una periferia sumida en medio de su atrasada cultura, este cambio de perspectiva nos permite apreciar más cabalmente el papel de la naturaleza (neo) colonial y del trabajo en la mutua formación transcultural de las modernidades metropolitanas y subalternas (Ortiz 1995; Coronil 1995;1997).

Este enfoque del rol de la naturaleza en la formación del capitalismo converge con el esfuerzo de interpretar su historia desde los bordes en vez de desde sus centros. Desde esta perspectiva el capitalismo parecerá más antiguo y menos atractivo[8]. Podremos ubicar su "nacimiento" y evolución, no en Europa, en donde la historiografía dominante lo ha restringido, sino en las ya globalizadas interacciones entre Europa y sus *otros* coloniales. Esta trayectoria más larga requiere que se rescriba su biografía para dar cuenta de su dinámica global y su violencia intrínseca. Como si se descubrieran las capas sumergidas de un palimpsesto, recuperar esta historia traerá a la superficie las cicatrices del pasado, escondidas por el maquillaje de las historias siguientes, y hará más visibles también las heridas ocultas del presente.

Un enfoque que privilegia la relación constitutiva entre el capitalismo y el colonialismo nos permite reconocer los papeles fundamentales que el trabajo y la naturaleza colonial han jugado en la formación del mundo moderno. Desde esta perspectiva, el capitalismo aparece como el producto no sólo del ingenio de em-

7. El uso de la palabra "aterrizada" está influenciado por la conferencia "Tocando la Tierra", organizada por los estudiantes del Programa de Doctorado en Antropología e Historia, Universidad de Michigan, abril, 1999. La conferencia intentaba superar, como lo indica su declaración de propósito, un "hábito preexistente de dividir el análisis de lo cultural del de lo económico y lo simbólico de lo material. El análisis textual y discursivo , aún cuando suscita un contexto material para lecturas de contenido cultural tiende a evitar dirigirse directamente al estudio y la teorización de tal fenómeno como el trabajo, la estructura y práctica de la dominación política y la explotación económica, y la organización del patriarcado." (1999: sin numerar).

8. Por ejemplo, Ortiz (1995); Mignolo (1995); Quijano (1993).

presarios e inventores europeos, de la racionalidad de los Estados metropolitanos, o del sudor del proletariado europeo, sino también de la creatividad, el trabajo y la riqueza natural bajo el control de los europeos en sus territorios de ultramar. En vez de verlo como un fenómeno europeo auto-generado que se difunde al resto del mundo -la historia común de su nacimiento dentro de las entrañas de una sociedad feudal, su crecimiento dentro de los límites de Europa, y su expansión en el extranjero- la modernidad capitalista aparece como el resultado desde sus inicios de transacciones transcontinentales cuyo carácter verdaderamente global sólo comenzó con la conquista y colonización de las Américas.

Las colonias de Europa, primero en América y luego en Africa, le aportaron mano de obra, productos agrícolas, y recursos minerales. Igualmente, le presentaron a Europa una variedad de culturas en contraposición a las cuales Europa se concibió a sí misma como el patrón de la humanidad -como portadora de una religión, una razón y una civilización superiores encarnadas por los europeos. A medida que la noción española de "pureza de sangre" dio paso en las Américas a distinciones entre razas superiores e inferiores, esta superioridad se plasmó en distinciones biológicas que han sido fundamentales para la auto-definición de los europeos y siguen presentes en los racismos contemporáneos[9]. De la misma manera como las plantaciones de las Américas, operadas por esclavos africanos, funcionaron como factorías proto-industriales que precedieron aquellas establecidas en Manchester o Liverpool con mano de obra europea asalariada (Mintz 1985), las colonias americanas prefiguraron las establecidas en Africa y Asia durante la era del alto imperialismo.

Desde esta perspectiva, el colonialismo es el lado oscuro del capitalismo europeo; no puede ser reducido a una nota a pie de página en su biografía. La "acumulación primitiva" colonial, lejos de ser una precondición del desarrollo capitalista, ha sido un elemento indispensable de su dinámica interna. El "trabajo asalariado libre" en Europa constituye no la condición esencial del capitalismo, sino su modalidad productiva dominante, modalidad históricamente condicionada por el trabajo "no libre" en sus colonias y otras partes, tal como el actual trabajo productivo de los trabajadores asalariados depende del trabajo doméstico, "no productivo" de las mujeres en la casa. En vez de percibir la naturaleza y el trabajo de las mujeres como "regalos" al capital (ver una crítica de Salleh 1994:113), deben ser vistos como confiscaciones del capital, como parte de sus otros colonizados, como su lado oscuro. ¿Cuál es el lado oscuro de la globalización?

9. Muchos teóricos han examinado la relación entre colonialismo y racialización. Estos comentarios se basan básicamente en el trabajo de Quijano (1992), Mignolo (1999) y Stoler (1995).

II. La globalización y el occidentalismo

Ha habido mucha discusión acerca de la globalización, sus orígenes, sus diferentes fases, y sus características actuales. Pareciera existir acuerdo en cuanto a que lo que diferencia la fase actual de la globalización no es el volumen del comercio transnacional y el flujo de capital, ya que éstos han ocurrido en proporciones similares en otros períodos, particularmente durante las tres décadas previas a la Primera Guerra Mundial (Hoogvelt 1997; Weiss 1998). Lo que parece significativamente novedoso desde la década de los '70 es que un cambio en la concentración y el carácter de los flujos financieros (posibilitados por nuevas tecnologías de producción y comunicación) ha llevado a una peculiar combinación de nuevas formas de integración global con una intensificada polarización social dentro de y entre las naciones.

Utilizaré dos informes excepcionales sobre la globalización como base para una discusión de estos cambios. Los he escogido porque son trabajos dirigidos al público basados en una amplia documentación sobre las tendencias actuales de la economía mundial pero con conclusiones y objetivos contrastantes. Desde perspectivas claramente divergentes, estos documentos presentan una imagen similar de la actual fase de la globalización en términos de siete características sobresalientes.

El primero es un informe reciente (1997) de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), el cual documenta el creciente despliegue de desigualdades mundiales[10]. El informe describe siete "características problemáticas" de la economía global contemporánea y expresa preocupación de que puedan convertirse en una amenaza seria de acción política violenta en contra de la globalización. Las señalaré brevemente, sin resumir la evidencia que le sirve de apoyo:

-Indices bajos de crecimiento de la economía global.

-La brecha entre países desarrollos y los no desarrollados, así como dentro de los mismos países, se hace cada vez más grande (como evidencia, el informe ofrece unas estadísticas reveladoras: en 1965 el PIB promedio per cápita del 20% de los ricos de la población mundial era treinta veces mayor que el de los 20% más pobres; para 1990 esta diferencia se ha duplicado, a sesenta veces).

-Los ricos han ganado en todas partes, y no sólo con relación a los sectores más pobres de la sociedad, sino también con relación a la sacrosanta clase media.

-Las finanzas han ganado una supremacía sobre la industria, y los rentistas sobre los inversores.

-La participación del capital en el ingreso ha aumentado con relación a la asignada al trabajo

10. *Informe de Comercio y Desarrollo*, 1997.

-La incertidumbre en el ingreso y el trabajo se extiende por todo el mundo.

-La brecha creciente entre el trabajo especializado y el no especializado se está convirtiendo en un problema mundial.

El segundo documento, titulado "La IV Guerra Mundial ha comenzado" es un artículo escrito en las montañas de Chiapas, México, por el Subcomandante Marcos, líder del movimiento zapatista indigenista (EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional), publicado en *Le Monde Diplomatique* (1997). Según Marcos, la globalización neoliberal debe ser reconocida como una "nueva guerra de conquista de territorios". De esta manera crea una nueva tipología de las guerras mundiales del siglo veinte que descentra las concepciones metropolitanas de la historia contemporánea. Marcos llama a la Guerra Fría la III Guerra Mundial, tanto en el sentido de que fue una Tercera Guerra Mundial y de que se peleó en el Tercer Mundo. Para el Tercer Mundo, la Guerra Fría fue realmente una guerra caliente, formada por 149 guerras localizadas que produjeron 23 millones de muertes[11].

La IV Guerra Mundial es la actual globalización neoliberal que, según Marcos, está cobrando las vidas de enormes números de personas sometidas a una pobreza y una marginalización crecientes. Mientras que la III Guerra Mundial se combatió entre el capitalismo y el socialismo con diferentes grados de intensidad en territorios del Tercer Mundo dispersos y localizados, la IVGuerra Mundial implica un conflicto entre los centros financieros metropolitanos y las mayorías del mundo, y se lleva a cabo con una constante intensidad a escala mundial en espacios difusos y cambiantes.

Según Marcos, la IV Guerra Mundial ha fracturado el mundo en múltiples pedazos. El selecciona siete de estos pedazos de manera de ensamblar lo que llama el "rompecabezas" de la globalización neoliberal. Haré una lista breve de ellos -algunos de los títulos se explican por sí mismos- omitiendo casi todos los datos que él ofrece como apoyo a sus afirmaciones.

1. "Concentración de la riqueza y distribución de la pobreza", que resume información bien conocida acerca del grado en el que la riqueza global se ha polarizado mundialmente.

2. "La globalización de la explotación", que se refiere a cómo esta polarización va de la mano del creciente dominio del capital sobre el trabajo en el ámbito mundial.

11. El "Tercer Mundo" como categoría emergió del proceso de descolonización conectado con la Segunda Guerra Mundial, como resultado de lo cual el Tercer Mundo se convirtió en el campo de batalla militar e ideológico entre el Primer Mundo capitalista y el Segundo Mundo socialista. Ahora que ese combate se ha acabado prácticamente, los países de lo que era llamado el Tercer Mundo no son ya los objetos deseados para la competencia de los poderes políticos, sino actores que se afanan con dificultad en una mercado mundial competitivo. Para una discusión esclarecedora del esquema de los tres mundos, ver Pletsch (1981).

3. “La migración como una pesadilla errante”, que revela no sólo la expansión de los flujos migratorios impuestos por el desempleo en el Tercer Mundo, sino también por las guerras locales que han multiplicado el número de refugiados (de 2 millones en 1975 a más de 27 millones en 1995, de acuerdo a cifras de las Naciones Unidas).

4. “La globalización de las finanzas y la generalización del crimen”, que muestra la creciente complicidad entre los megabancos, corrupción financiera, y dinero caliente proveniente del tráfico ilegal de drogas y armas.

5. “¿La violencia legítima de un poder ilegítimo?”, que responde esta pregunta con el argumento que el “strip tease” del Estado y la eliminación de sus funciones de asistencia social lo han reducido en muchos países a un agente de represión social, transformándolo en una agencia ilegal de protección al servicio de las megaempresas.

6. “La megapolítica y los enanos”, que argumenta que las estrategias dirigidas hacia la eliminación de las fronteras del comercio y hacia la unificación de las naciones conducen a la multiplicación de las fronteras sociales y a la fragmentación de las naciones, convirtiendo la política en un conflicto entre “gigantes” y “enanos”, es decir, entre la megapolítica de los imperios financieros y la política nacional de los Estados débiles.

7. “Focos de resistencia”, que sostiene que en respuesta a los focos de riqueza y poder político concentrados, están surgiendo focos crecientes de resistencia cuya riqueza y fuerza reside, en contraste, en su diversidad y dispersión.

A pesar de sus perspectivas contrastantes, ambos relatos ven la globalización neoliberal como un proceso puesto en marcha por fuerzas del mercado crecientemente no reguladas y móviles, el cual polariza las diferencias sociales tanto entre las naciones como dentro de ellas mismas. Mientras que la brecha entre naciones ricas y pobres, así como entre los ricos y los pobres se hace más grande en todas partes, la riqueza global se está concentrando cada vez más en menos manos, incluyendo las de las élites subalternas. En este nuevo paisaje global, ni los “ricos” pueden ser identificados exclusivamente con las naciones metropolitanas, ni los “pobres” con el tercero y segundo mundos. La mayor interconexión de los sectores dominantes y la marginación de las mayorías subordinadas ha socavado la cohesión de estas unidades geopolíticas.

Aunque también causa impacto en las naciones metropolitanas[12], esta erosión de vínculos colectivos dentro del ámbito de la nación debilita más severamente a los países del Tercer Mundo, así como a los países ex socialistas del moribundo

12. Ambos informes sobre la globalización que he examinado aquí presentan evidencia de la existencia de una brecha creciente entre los ricos y los pobres en las naciones metropolitanas. Una reveladora respuesta a esta polarización es el trabajo *The Work of Nations* de Robert Reich, en el que aboga por la necesidad de integrar los sectores internacionalizados y los domésticos de la población de los EE.UU. (1991).

Segundo Mundo (China merece atención aparte). Especialmente en los países de menos recursos o menos poblados, los efectos polarizantes del neoliberalismo se agudizan por un creciente proceso de expatriación del capital, desnacionalización de las industrias y servicios, fuga de cerebros, e intensificación de los flujos migratorios a todo nivel. La privatización de la economía y de los servicios públicos, o lo que Marcos denomina el "strip tease" del Estado, ha conducido no sólo a la reducción de la ineficiencia burocrática y en algunos casos a un aumento en la productividad y competitividad, sino también a la desaparición de los proyectos de integración nacional y la erosión, o al menos, a la redefinición de vínculos colectivos. Las tensiones sociales resultantes de estos procesos con frecuencia conducen a la racialización del conflicto social y al surgimiento de etnicidades (Amin 1997).

Por ejemplo, la represión en Venezuela durante la protesta de 1989 en contra del alto costo de la vida y de un programa del FMI impuesto por el gobierno de Carlos Andrés Pérez se justificó en términos de un discurso civilizatorio que puso en evidencia la presencia subyacente de prejuicios raciales en un país que se enorgullece de definirse, al menos a nivel del discurso de las élites, como una democracia racial (Coronil y Skurski 1991). Desde ese entonces, el ideal de igualdad racial ha sido erosionado por una creciente segregación y discriminación, incluyendo incidentes aparentemente triviales que muestran cómo las fronteras raciales se están redefiniendo, tales como la exclusión de personas de piel oscura de las discotecas de clase media o alta. El mismo proceso con expresiones similares se está dando en Perú, donde la Corte Suprema recientemente legisló a favor de los derechos de un club que había excluido a unos peruanos de piel oscura. Un segundo ejemplo ilustra cómo la globalización neoliberal puede promover "crecimiento económico" y sin embargo erosionar el sentido de pertenencia nacional. En Argentina la privatización de la compañía nacional de petróleo condujo a despidos masivos (la nómina de 5000 obreros fue reducida a 500 obreros) así como a un aumento significativo en la ganancia (de pérdidas de $6 mil millones entre 1982 y 1990 a una utilidad de $9 millones en 1996). Esta combinación de crecimiento económico en focos privatizados y de desempleo y marginación, ha transformado la forma en la que muchos argentinos se relacionan con su país. Uno de los trabajadores que fue despedido de la compañía de petróleo expresa este sentimiento de alienación de una nación que le ofrece pocas oportunidades: "Antes iba a acampar o a pescar; ahora escucho que Ted Turner está aquí, Rambo por allá, Terminator en otro lado. Y me digo, no, ésta no es mi Argentina" (*New York Times*, enero 1998).

Una respuesta común de los sectores subordinados a su marginalización del mercado globalizado es su creciente participación en una economía local "informal", la cual, en algunos aspectos, reproduce la dinámica especulativa de lo que Susan Strange llama "casino capitalism" (1986). La proliferación de intrigas y estratagemas para hacer dinero con el dinero, así como los esfuerzos para convertir

en mercancía a todo lo que pueda ser vendido, se han convertido no sólo en prácticas económicas regulares, sino en estrategias agónicas de sobrevivencia. Para muchos de los que se encuentran a la merced de las fuerzas del mercado y tienen poco que vender, el "mercado" toma la modalidad de comercio de drogas, contrabando, explotación sexual, comercio de mercancía robadas, e incluso de órganos humanos. Comprensiblemente, este capitalismo anómico va acompañado con frecuencia de un discurso sobre la "crisis", el aumento de pánicos morales y el despliegue de medios mágicos para hacer dinero en economías "ocultas" (Comaroff y Comaroff 1999; Verdery 1996). Para estos sectores marginalizados, la aparentemente ilimitada mercantilización de la vida social unida a las limitaciones estructurales en el mercado de trabajo hace que el mundo parezca cada vez más riesgoso y amenazador.

En contraste, para los sectores corporativos cuyo negocio es hacer dinero de los riesgos, la expansión no regulada del mercado convierte al mundo en un "paisaje de oportunidades". Desde la perspectiva de una globalidad corporativa, algunos países del mundo son vistos como fuentes de trabajo barato y de recursos naturales. El control corporativo de tecnologías altamente sofisticadas permite a las compañías intensificar la conversión de la naturaleza en mercancía y capturar para el mercado nuevos elementos, tales como materiales genéticos o plantas medicinales. Un ejemplo llamativo ilustra cómo las nuevas tecnologías hacen posible la intensificación de la apropiación de la naturaleza en áreas tropicales para un mercado cada vez más exclusivo. En Gabón, por medio de un instrumento mezcla de dirigible y balsa utilizado para explorar los copos de los árboles en las selvas tropicales, Givaudan y Roure, una de las corporaciones principales del "big business" de las fragancias y sabores, se apropia de los aromas naturales y vende sus componentes a compañías como Balmain, Christian Dior y Armani. "En la medida que la naturaleza en climas más fríos ha sido totalmente explorada, la búsqueda de nuevas moléculas se ha mudado al trópico. (Simons, *New York Times* 1999:59)[13]. Las tecnologías avanzadas también pueden ser utilizadas no sólo para descubrir productos naturales, sino para crear otros nuevos, convirtiendo la naturaleza en lo que Escobar llama la "tecnonaturaleza" (1997). A la vez que estos productos naturales hechos por el hombre desdibujan la distinción entre lo natural y lo cultural, también amplían el significado de la naturaleza como fuente de mercado.

Para muchas naciones la integración de sus economías al libre mercado global ha conducido a una mayor dependencia de la naturaleza y a una erosión de los proyectos estatales de desarrollo nacional. La naturaleza, en su forma tradicional o de nuevos recursos tecnonaturales, se ha convertido en la ventaja comparativa más segura para esas naciones. El aumento de formas de turismo que privilegian "lo natural," así como también la explosión del turismo sexual como fuente de in-

13. Mi agradecimiento a Genese Sodikoff por permitirme el uso de este artículo.

tercambio comercial y de la prostitución como estrategia de supervivencia personal, expresan un vínculo entre la naturalización de la racionalidad del mercado y la mercantilización no regulada de cuerpos y poderes humanos y naturales. Aún en los casos cuando los recursos naturales se convierten en el fundamento de un modelo de desarrollo neoliberal basado en la expansión de las industrias y servicios relacionados entre sí, como lo demuestra el "éxito" de Chile, esta estrategia puede producir índices relativamente altos de crecimiento económico, pero al precio de una aguda polarización social y preocupante desnacionalización (Moulian 1997).

En algunos aspectos podríamos ver este proceso de *reprimarización* como una regresión a las formas de control coloniales basadas en la explotación de productos primarios y de fuerza laboral poco costosa. Sin embargo este proceso se está dando en un marco tecnológico y geopolítico que transforma el modo de explotación de la naturaleza y del trabajo. Si bajo la globalización colonial se necesitó un control político directo para organizar la producción de bienes primarios y regular el comercio dentro de mercados restringidos, bajo la globalización neoliberal la producción no regulada y la libre circulación de bienes primarios en un mercado abierto requiere el desmantelamiento relativo del control estatal; es necesario enfatizar que el "strip tease" del estado benefactor va unido a toda una nueva vestidura estatal dirigida a apoyar al libre mercado. Anteriormente, la explotación de bienes primarios se llevó a cabo a través de la mano visible de la política; ahora está organizada por la aparentemente invisible mano del mercado, en combinación con la menos destacada, pero no menos necesaria ayuda del Estado (ver Weiss 1998, para un argumento relacionado con la centralidad del Estado actualmente).

Anterior a este período de globalización neoliberal, los Estados postcoloniales buscaron regular la producción de bienes primarios. Durante el período de crecimiento económico promovido por el Estado, posterior a la II Guerra Mundial (más o menos entre las décadas de los '40 y los '70), muchas naciones del Tercer Mundo utilizaron el dinero obtenido de sus bienes primarios para diversificar sus estructuras productivas. La producción primaria, frecuentemente definida como una actividad nacional "básica", fue cuidadosamente regulada y puesta bajo control doméstico. Sin embargo, a medida que el mercado se ha ido convirtiendo en el principio organizativo dominante de la vida económica, éste ha impuesto su racionalidad a la sociedad, naturalizando la actividad económica y convirtiendo las mercancías en cosas acotadamente "económicas", en apariencia despojadas de vinculaciones sociales y de significado político.

III. Riqueza y globalización neoliberal

Un síntoma revelador del creciente dominio de la racionalidad del mercado es la tendencia no sólo a tratar todas las formas de riqueza como capital en la práctica, sino a conceptualizarlas como tales en teoría. Por ejemplo, mientras el Banco Mundial, siguiendo una práctica convencional, definió "patrimonio producido" (*produced assets*) como la "medida tradicional de la riqueza", ahora sugiere que incluyamos también "el capital natural" y "los recursos humanos" como elementos constitutivos de la riqueza. En dos libros recientes, el primero *Monitoring Environmental Progress* (1995), y el segundo *Expanding the Measures of Wealth: Indicators of Environmentally Sustainable Development* (1997), el Banco Mundial propone que esta reconceptualización sea vista como un vuelco paradigmático en la medición de la riqueza de las naciones y en la definición de los objetivos de desarrollo. De acuerdo al Banco Mundial, ampliar la medición de la riqueza implica un nuevo "paradigma de desarrollo económico". Ahora los objetivos de desarrollo se deben lograr mediante la gerencia por *portafolio*, cuyos elementos constitutivos son recursos naturales, patrimonio producido y recursos humanos (1995;1997). Irónicamente, en la medida en que la naturaleza está siendo privatizada y pasa a un número menor de dueños, está siendo redefinida como el "capital natural" de naciones desnacionalizadas, gobernadas por la racionalidad del mercado global.

Se podría argumentar que este nuevo "paradigma" solamente reformula una concepción más antigua de acuerdo a la cual la tierra, el trabajo y el capital son factores de producción. Desde mi punto de vista, lo que parece significativamente novedoso es la intención de homogeneizar estos factores como distintas formas de capital, de concebir los recursos naturales, patrimonio producido y los recursos humanos directamente como capital. Al hacer caso omiso de sus diferencias e incluirlos en la categoría abstracta de "capital", estos recursos son tratados como elementos equivalentes, constitutivos de un "portafolio". En un nivel, tratar a las personas como capital conduce a su valorización como una fuente de riqueza. De hecho, la frase inicial del segundo informe hace énfasis en este hecho: "Los recursos naturales cuentan, pero la gente cuenta aún más. Esta es la primera lección que se debe aprender de los nuevos cálculos contenidos en este informe, relativo a la riqueza de las naciones" (1997:1). Sin embargo, la gente puede "contar más" o "menos" que los recursos naturales sólo en términos de una perspectiva que los equipare; el valor de la gente puede ser comparado al valor de las cosas sólo porque ambos han sido reducidos a capital. La definición de la gente como capital quiere decir que el cuidado que se le otorga es el mismo que se le da al capital.

La noción de "portafolio" ya implica la necesidad de maximizar los beneficios. En vez de un proceso intrínsecamente político que se ocupe de la contienda social acerca de la definición de valores colectivos, los objetivos de desarrollo tienen que ver con la "gerencia" de "portafolios" y de "expertos". La técnica del mercado reemplaza a la política. El actual "paradigma" de desarrollo del Banco

Mundial sugiere que los agentes de desarrollo sean como corredores de la bolsa, que el desarrollo sea como una especie de apuesta en un mercado riesgoso, en vez de un imperativo fundamentalmente moral[14].

Esta redefinición de la riqueza cómo un portafolio de distintas formas de capital adquiere nuevo significado en el contexto de un mercado global neoliberal. En un perspicaz libro que examina la evolución conjunta del mercado y del teatro en Inglaterra desde el siglo dieciséis hasta el siglo dieciocho, Jean C. Agnew argumenta que el "mercado" pasó durante este período de ser un lugar a convertirse en un proceso -de sitios fijos en los intersticios de una sociedad feudal a un fluir de transacciones dispersas por todo el mundo (1986). En este cambio de lugar a proceso el mercado permaneció, sin embargo, dentro de los límites de un espacio geográfico familiar.

Analistas de la globalización han notado como sus formas contemporáneas resultan no en la ampliación del mercado en un espacio geográfico, sino en su concentración en un espacio social. Mientras el capital internacional se hace más móvil y se separa de sus anteriores ubicaciones institucionales, argumenta Hoogvelt, "la relación centro-periferia se está convirtiendo en una relación social, en vez de una relación geográfica" (1997:145). Este cambio de un capitalismo en expansión geográfica a uno económicamente implosivo, está impulsado por una "profundización financiera", es decir, por el crecimiento y también la concentración de las transacciones financieras y su dominio sobre el comercio en bienes materiales (1997:122).

Una serie de artículos del *New York Times* sobre globalización en febrero de 1999 confirman este análisis y resaltan el significado del distanciamiento creciente de las transacciones financieras del comercio de bienes verdaderos: "En un día típico, la cantidad total de dinero que cambia de manos solamente en el mercado internacional, es de $1.5 billones -un aumento de ocho veces desde 1986- una suma casi incomprensible, que equivale al comercio total mundial de cuatro meses." Los autores citan a un banquero de Hong Kong: "Ya no es la verdadera economía la que impulsa los mercados financieros, sino más bien el mercado financiero el que impulsa la verdadera economía." De acuerdo a ellos, la cantidad de capital de inversión ha "explotado": en 1995 los inversores institucionales controlaban $20 billones, diez veces más que en 1980. Como resultado, "la economía global ya no está dominada por el comercio de carros ni de acero y trigo, sino por el comercio de acciones, bonos y monedas". A medida que los capitales nacionales se funden en un mercado de capital global, esta riqueza se desentiende más y más del Estado. Es significativo que estas inversiones se canalizan a través de derivados, los cuales han crecido exponencialmente: en 1997 se comerciaron por un valor de $360 billones, una cifra que equivale a doce veces la totalidad de la economía global (*New York Times*, 15/2/1999, A1).

14. Le agradezco a Genese Sodikoff por estas formulaciones.

Desde mi punto de vista, la profundización financiera implica una transformación significativa del mercado: no solamente su concentración en un espacio social, sino su extensión en el tiempo. Hoy en día el capital viaja más allá de las limitaciones de las fronteras geográficas que han definido a la cartografía de la modernidad, hacia el ciberespacio, es decir, hacia el tiempo. Esta expansión temporal del mercado, o si se prefiere, su extensión hacia el ciberespacio -quizás un avance más de lo que Harvey y otros describen como la transformación de tiempo en espacio- le da nuevo significado a la redefinición de la naturaleza como capital. De esta manera, no se trata solamente de que cada vez más la riqueza está en menos manos, en gran parte libre del control público, sino que en estas manos la riqueza está siendo transformada a través de un proceso de creciente homogeneización y abstracción.

He considerado útil definir este proceso como la "transmaterialización" de la riqueza. Con esto no quiero decir la "desmaterialización de la producción", es decir, una pretendida disminución en la intensidad del uso de materia prima (Kouznetov 1988:70; para una interpretación que destaca la persistente importancia de lo material, ver Bunker 1989), sino más bien la transfiguración de la riqueza a través de la cada vez más abstracta conversión en mercancía de sus elementos en el tiempo y el espacio. Un artículo de la revista *Time* sobre el futuro del dinero resalta la importancia tanto de las nuevas formas de riqueza como de las nuevas maneras de pensarlas[15]. La riqueza, según este artículo, está siendo tratada por los inversionistas cada vez más no como bienes tangibles, sino como riesgos asumidos frente a ellos, tales como los *derivados*. La "Magna Carta" de esta nueva forma de conceptuar la riqueza, sugiere el autor, es un discurso de Charles Sanford en 1993, en ese momento Director Ejecutivo (CEO) del Bankers Trust.

En este impresionante documento, titulado *Financial Markets in 2020*, Sanford reconoce la nueva complejidad de la actual situación. A la vez que señala que la realidad está cambiando más rápidamente que nuestras categorías, proclama, muy seguro de sí mismo, que a través de una combinación de arte y ciencia el mundo corporativo, incluyendo sus propias universidades, producirá teorías capaces de explicar los cambios que están redefiniendo actualmente al mundo. Utiliza la fecha 2020 para expresar sus expectativas de una visión perfecta y la fecha estimada cuando ésta se logrará. A pesar de la imagen borrosa del presente, Sanford puede ya vislumbrar que esta visión perfecta implicará un cambio radical de perspectiva: "Estamos comenzando desde un punto de vista newtoniano que opera en el ámbito de objetos tangibles (resumidos por dimensión y masa), hacia una perspectiva más acorde con el mundo no lineal y caótico de la física cuántica y de la biología molecular" (1994:6). Partiendo de esta analogía con la física cuántica y la biología moderna, él llama esta reconceptualización teórica "particle finance" (ibid.).

15. "The Big Bank Theory. and what it says about the future of money", *Time*, 27 de abril, 1998.

Estas "finanzas de partícula" permitirán a las instituciones financieras consolidar toda su riqueza e inversiones en "cuentas de riqueza", y fragmentar estas cuentas en partículas de riesgo derivadas de la inversión original, las cuales pueden ser vendidas como paquetes en una red global computarizada. Para ayudarnos a visualizar la naturaleza del cambio, Sanford dice: "Siempre hemos tenido transporte -la gente caminaba, eventualmente montaron burros- pero el automóvil fue una ruptura con todo lo que lo precedió. La gerencia de riesgo hará lo mismo con las finanzas. Es una ruptura total", (*Time* 1998: 55). Haciendo eco de Sanford, el autor del artículo del *Time* observa que los derivativos, una de las formas principales de gerenciar el riesgo, "han cambiado las reglas del juego para siempre" (Ramo 1998: 55). Para imaginarnos este nuevo juego, él nos pide que "imaginemos el mundo como un paisaje de oportunidades -todo, desde los bienes raíces en peligro del Japón, hasta los valores futuros (*futures*) del petrolero ruso- es mercadeado y empacado por bancos gigantes como Bankamérica, o por compañías financieras como Fidelity Investments y el Vanguard Group" (Ibid.). El ejemplo de "los bienes raíces en peligro del Japón" y "los valores futuros del petrolero ruso" son ejemplos generales, podrían igualmente representar los valores futuros de los aromas de Gabón, el turismo de Cuba, la deuda externa de Nigeria, o cualquier cosa o fragmento de cosa que pueda ser convertida en mercancía. Haciendo eco de Sanford, Ramo del *Time* afirma que "el efectivo E-(lectrónico), las cuentas de riqueza, y los derivativos de los consumidores harán que estas firmas sean tan esenciales como lo fue antes la moneda." Estos cambios harán que dichas firmas capitalistas sean tan indispensables que se hagan eternas: "si la inmortalidad del mercado puede ser comprada", concluye el artículo, "éstas son las personas quienes averiguarán cómo lograrlo. Y lo estarán haciendo con su dinero" (Ramo 1998:58).

IV. Globocentrismo

Aunque puede ser que esta visión corporativa sea hiperbólica y refleje los cambios que la misma desea producir desde una perspectiva interesada, ayuda a visualizar las transformaciones en la geopolítica del poder mundial que he discutido hasta ahora. Desde mi punto de vista, hay dos procesos que están cambiando los vértices del poder imperial, desde un lugar central en "Europa" o el "Occidente" a una posición menos identificable en el "globo". Por un lado, la globalización neoliberal ha homogeneizado y ha hecho abstractas diversas formas de "riqueza", incluyendo la naturaleza, que se ha convertido para muchas naciones en su ventaja comparativa más segura y su fuente de ingresos; por otro lado, la desterritorialización de "Europa" o el Occidente, ha conllevado su reterritorialización menos visible en la figura esquiva del mundo, la cual esconde las socialmente concentradas pero más geográficamente difusas redes transnacionales financieras y políticas que integran a las élites metropolitanas y periféricas. En este contexto, el ascenso de "Eurolandia" no debe opacar su cercana articulación

con "Dolarlandia". La "transparencia" solicitada por los propulsores del libre mercado no incluye una visibilidad pública ni una responsabilidad con relación a las jerarquías de mando emergentes del poder económico y político global.

Estos dos procesos interrelacionados están vinculados a un gran número de transformaciones culturales y políticas que articulan y representan las relaciones entre diferentes culturas, mercados, naciones y poblaciones. Está de más decir que estos procesos afectan las naciones de diferentes maneras. Sin embargo, me parece que ellos implican un cambio en la manera como la nación ha sido tratada como unidad fundamental de identificación política y cultural colectiva en el mundo moderno. La imagen del globo prescinde de la noción de externalidad. Desplaza el *locus* de las diferencias culturales de otros pueblos altamente occidentalizados, ubicados geográficamente lejos de los centros metropolitanos, a poblaciones difusas, dispersas por todo el mundo, inclusive en el interior del ya viejo "primer mundo." Este proceso no deja de ser contradictorio. Las naciones se han abierto al flujo de capital, pero se han cerrado al movimiento de los pobres. Mientras la gran mayoría de la población pobre tienen una movilidad social limitada o inexistente, a estas gentes se les ve no tanto en términos de las unidades jurídicas o políticas que han conformado la cartografía de la modernidad (predominantemente Estados-naciones agrupados en regiones modernas y atrasadas), sino más bien en términos de criterios étnicos, religiosos, o de clase. Sin duda, las naciones permanecerán siendo unidades políticas fundamentales y fuentes de imaginaciones comunales en los años venideros (particularmente las naciones metropolitanas), pero los criterios "culturales" supranacionales y no-nacionales, desde mi punto de vista, jugarán un papel más y más importante como marcadores de las identidades colectivas (particularmente en las naciones del Segundo y Tercer Mundo). Lo que está en juego no es la desaparición del Estado-nación, sino su redefinición. Los Estados que han sido obligados a hacer un "strip tease" pueden ser impulsados a ponerse ropa nueva a través de la presión de sujetos descontentos o de la amenaza de un revés político. La preocupación creciente con los efectos políticos de la pobreza global en el nivel más alto del sistema internacional, como se ha evidenciado en las recientes reuniones del Banco Mundial, FMI y del G7, puede conducir a una reconceptualización del papel del mercado y de los Estados. Como escudo contra los efectos negativos de la globalización, el nacionalismo podría aún cobrar una nueva vida.

Desde la conquista de las Américas, los proyectos de cristianización, colonización, civilización, modernización y el desarrollo han configurado las relaciones entre Europa y sus colonias en términos de una oposición nítida entre un Occidente superior y sus otros inferiores. En contraste, la globalización neoliberal evoca la imagen de un proceso no diferenciado, sin agentes geopolíticos claramente demarcados o poblaciones definidas como subordinadas por su ubicación geográfica o su posición cultural; oculta las fuentes de poder altamente concentradas de las que emerge y fragmenta a las mayorías que impacta.

¿Cómo responder a este aparente cambio de "Europa" y el "Occidente" al "globo", como el *locus* de poder y de progreso? En vista de este cambio, ¿cómo desarrollar la crítica al eurocentrismo? Si el occidentalismo se refiere de una manera más o menos amplia a las estrategias imperiales de representación de diferencias culturales estructuradas en términos de una oposición entre el Occidente superior y sus otros subordinados, la hegemonía actual del discurso de globalización sugiere que éste constituye una modalidad de representación occidentalista particularmente perversa, cuyo poder yace, en contraste, en su capacidad de ocultar la presencia del Occidente y de desdibujar las fronteras que definen a sus otros, definidos ahora menos por su alteridad que por su subalternidad.

He argumentado que la crítica al occidentalismo intenta iluminar la naturaleza relacional de representaciones de colectividades sociales con el fin de revelar su génesis en relaciones de poder asimétricas, incluyendo el poder de ocultar su origen en la desigualdad, de borrar sus conexiones históricas, y de esa manera presentar, como atributos internos de entidades aisladas y separadas, lo que en efecto es el resultado de la mutua conformación de entidades históricamente interrelacionadas (1996; 1999). Dada la amplia influencia del discurso de la globalización, pienso que es necesario extender la critica del eurocentrismo hacia la crítica del globocentrismo.

El globocentrismo, como modalidad del occidentalismo, también se refiere a prácticas de representación implicadas en el sometimiento de las poblaciones no occidentales, pero en este caso su sometimiento (igual que el sometimiento de sectores subordinados dentro de Occidente) aparece como un efecto del mercado, en vez de como consecuencia de un proyecto político (occidental) deliberado. En contraste al eurocentrismo, el globocentrismo expresa la persistente dominación occidental a través de estrategias representacionales que incluyen: 1) la disolución del Occidente en el mercado y su cristalización en nódulos de poder financiero y político menos visibles pero más concentrados; 2) la atenuación de conflictos culturales a través de la integración de culturas distantes en un espacio global común; y 3) un cambio de la alteridad a la subalternidad como la modalidad dominante de establecer diferencias culturales. En la medida que el "Occidente" se disuelve en el mercado, se funde y solidifica a la vez; la diferencia cultural ahora se basa menos en fronteras territoriales que a través de vínculos de identificación y diferenciación con el orden occidental tal como éste aparece difundido a través del globo.

Dado que el mercado se presenta como una estructura de posibilidades en vez de como un régimen de dominación, éste crea la ilusión de que la acción humana es libre y no limitada. Resultados como la marginalización, el desempleo y la pobreza aparecen como fallas individuales o colectivas, en vez de como efectos inevitables de una violencia estructural. La crítica al globocentrismo nace del reconocimiento de la conexión entre la violencia colonial y postcolonial. De la mis-

ma manera que la globalización sigue al colonialismo, la crítica al globocentrismo se basa en la crítica al eurocentrismo. Las mismas condiciones globales que hacen que la globalización sea un objeto de estudio crean la posibilidad de vincular un examen de los colonialismos del norte de Europa, la preocupación central de los estudios postcoloniales en los centros metropolitanos, con el análisis del colonialismo y el neocolonialismo, un tema fundamental en el pensamiento latinoamericano y del Caribe.

La globalización debe verse como un proceso contradictorio que incluye nuevos campos de lucha teórica y práctica. A diferencia de otras estrategias de representación occidentalistas que resaltan la diferencia entre el Occidente y sus otros, la globalización neoliberal evoca la igualdad potencial y la uniformidad de todas las gentes y culturas. En la medida en que la globalización funciona reinscribiendo las jerarquías sociales y estandarizando las culturas y los hábitos, ésta funciona como una modalidad particularmente perniciosa de dominación imperial. Pero, en la medida que descentra al Occidente, borra las diferencias entre los centros y las periferias y postula, al menos en principio, la fundamental igualdad de todas las culturas, la globalización promueve la diversidad y representa una forma de universalidad que puede prefigurar su realización más plena. De la misma manera en que la proclamación de igualdad y libertad durante la Revolución Francesa fue tomada literalmente por los esclavos de Haití y fue redefinida por sus acciones al imponer la abolición de la esclavitud (Dubois 1998), los ideales de igualdad y diversidad declarados en el discurso de la globalización pueden abrir espacios para luchas liberadoras (así como pueden producir reacciones conservadoras, al igual que ocurrió en Francia y Haití).

En espacios sociales localizados bajo condiciones globales, las identidades colectivas se están construyendo en formas inéditas a través de una articulación compleja de fuentes de identificación tales como la religión, territorialidad, raza, clase, etnicidad, género y nacionalidad, pero ahora esta articulación está informada por discursos universales de derechos humanos, leyes internacionales, ecología, feminismo, derechos culturales y otros medios de hacer respetar las diferencias dentro de la igualdad (Sassen 1998; Alvarez, Dagnino y Escobar: 1998).

El proceso de globalización está desestabilizando no sólo las fronteras geográficas y políticas, sino también los protocolos disciplinarios y sus paradigmas teoréticos. La globalización evidencia los límites de la división entre la modernidad y la posmodernidad así como las oposiciones entre lo material y lo discursivo, lo económico y lo cultural, la determinación y la contingencia, el todo y los fragmentos que siguen informando a nuestras prácticas disciplinarias. Más que nunca, de la misma manera como los fenómenos locales no se pueden comprender fuera de las condiciones globales en las que se desarrollan, los fenómenos globales no se pueden comprender sin explicar las fuerzas locales que los sustentan. Con suerte, el esfuerzo de darle sentido a la relación entre lo que por falta de

mejor expresión hemos llamado la dialéctica entre localización y globalización en el contexto de condiciones de conocimiento y producción globalizadas, al descentralizar las epistemologías de Occidente y al reconocer otras alternativas de vida, producirá no sólo imágenes más complejas del mundo, sino modos de conocimiento que permitan una mejor comprensión y representación de la vida misma.

La globalización neoliberal obliga a profundizar y poner al día el intento de los críticos postcoloniales de provincializar a Europa y de cuestionar su universalidad. A la vez que se une a esa tarea, la crítica al globocentrismo deberá igualmente reconocer la rica diferenciación del mundo y mostrar la altamente desigual distribución de poder que inhibe el despliegue de su inmensa diversidad cultural. Una crítica que desmitifique las afirmaciones universalistas del discurso de globalización pero que reconozca su potencial liberador, debería hacer menos tolerable la destrucción de la naturaleza y la degradación de las vidas humanas por parte del capitalismo. Esta crítica se desarrollará en diálogo con ideas surgidas en los espacios en los que se imaginan futuros alternativos para la humanidad, ya sea en “focos de resistencia” al capital, en lugares aún libres de su hegemonía, o en el seno de sus contradicciones internas.

La magia del imperialismo contemporáneo reside en conjurar su propia desaparición haciendo que el mercado aparezca como la personificación de la racionalidad humana y de la felicidad. Los discursos dominantes de globalización ofrecen la ilusión de un mundo homogéneo que avanza constantemente hacia el progreso. Pero la globalización está intensificando las divisiones de la humanidad y acelerando la destrucción de la naturaleza. Los estudios postcoloniales deberían enfrentar las seducciones y promesas de la globalización neoliberal. Esta tarea es inseparable de la búsqueda de una construcción alternativa del progreso alentada por la esperanza de un futuro en el que todos los seres humanos puedan ocupar un lugar digno en un planeta que todos compartimos provisionalmente.

Referencias bibliográficas

Agnew, Jean Christophe: *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino, y Arturo Escobar: *Culture of Politics, Politics of Cultures*, Westview Press, Boulder, 1998.

Amin, Samir: *Specters of Capitalism: A Critique of Current Intellectual Fashions*, Monthly Review Press, Nueva York, 1998.

Amin, Samir: *Capitalism in the Age of Globalization: the Management of Contemporary Society*, Zed Books, Londres, 1997.

Arrighi, Giovanni: *The Long Twentieth Century*, Verso, Londres, 1994.

Comaroff, Jean and John: "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist*, Vol. 26, No. 2, 1999.

Corbridge, Stuart; Ron Martin y Nigel Thrift (editores): *Money, Power and Space*, Blackwell, Oxford, 1994.

Coronil, Fernando, "Mas allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales", *Casa de las Américas*, No. 206, enero-marzo de 1999.

Coronil, Fernando: *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Coronil, Fernando: "Beyond Occidentalism: towards Nonimperial Geohistorical categories" *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 1, 1996.

Coronil, Fernando: "Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint", Introducción a Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, Duke University Press, Durham, 1995.

Coronil, Fernando y Julie Skurski: "Dismembering and remembering the nation: the semantics of political violence in Venezuela", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 33 No. 2, 1991.

Debeir, Jean-Claude; Jean-Paul Deléage y Daniel Hémery (editores): *In the Servitude of Power. Energy and Civilization Through the Ages*, Zed Books, Londres, 1986.

Doctoral Program in Anthropology and History: *Touching Ground. Descent into the Material/Cultural Divide*, Working Papers for the Conference Organized by the Doctoral Program in Anthropology and History, University of Michigan, Ann Arbor, abril, 1999.

Dubois, Laurent: *Les Esclaves de la République. L' historie oublie de la première émancipation., 1789-1794*, Calman-Levy, París, 1998.

Dussel, Enrique: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad,* Nueva Utopía, Madrid, 1995.

Escobar, Arturo: "Cultural politics and biological diversity: state, capital, and social movements in the Pacific Coast of Colombia" en *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Lisa Lowe and David Lloyd (editores), Duke University Press, Durham, 1997.

Greider, William: *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism*, Simon&Schuster, Nueva York, 1997.

Harvey, David: *The Condition of Postmodernity,* Blackwell, Oxford, 1989.

Henwood, Doug: *Wall Street: How it Works and for Whom,* Verso, Londres, 1997.

Hirst, Paul y Grahame Thompson: *The Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance,* Polity Press, Cambridge, 1996.

Hoogvelt, Ankie: *Globalization and the Postcolonial World. The New Political Economy of Development,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.

Kouznetsov, Alexander: "Materials technology and trade implications" en *Material Technology and Development* (issue 5 of *Advance Technology Alert System*), United Nations, Nueva York, 1988.

Lefebvre, Henry: *La production de l'espace,* Anthropos, París, 1974.

López Segrera, Francisco (editor): *Los retos de la globalización,* Tomos I y II, Unesco, Caracas, 1998.

Marcos, Subcomandante: "La 4e guerre mondiale a commencé", *Le Monde diplomatique*, París, agosto, 1997.

Marx, Karl: *Capital*, Vol III, Vintage Books, Nueva York, 1981.

Marx, Carlos: *El capital. Crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Marx, Karl: *Capital*, International Publishers, Nueva York, 1967.

Massey, Doreen: "Imagining globalization: power-geometries of time-space" en *Future Worlds Migration, Environment, and Globalization,* A. Brah, M.J. Hickman, y M . Macan Graill (editores), Macmillan Press, Londres, 1998.

Mignolo, Walter: “Coloniality of power and the colonial difference”, Trabajo presentado en la segunda conferencia anual del Grupo de Trabajo sobre Colonialidad en la Universidad de Binghamton, 1999.

Mignolo, Walter: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization,* The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.

Mintz, Sidney: *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History,* Penguin Books, Nueva York, 1985.

Moulian, Tomás: *Chile actual: anatomía de un mito,* ARCIS, Santiago, 1997.

O’Connor, Martin: *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology,* The Guilford Press, Nueva York, 1994.

Pletsch, Carl: “The Three Worlds, or the division of social scientific labor, circa 1950-1975”, *Comparative Studies in Society and History,* Vol. 23, No.4, 1981.

Quijano, Anibal: “Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas, en Roland Forgues (editor), *Jose Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento,* Amauta, Lima, 1992.

Quijano, Anibal e Immanuel Wallerstein: “Americanity as a concept: the Americas in the modern world system”, *International Social Sciences Journal,* No. 134, 1992.

Ramo, Joshua Cooper: “The big bank theory. What it says about the future of money.” *Time,* 27 de abril, 1998.

Reich, Robert: *The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism,* A.A. Knopf, Nueva York, 1991.

Robertson, Roland: *Globalization: Social Theory and Global Culture,* Sage Publications, Londres, 1992.

Salleh, Ariel: “Nature, Woman, Labor, Capital: Living the Deepest Contradiction”, en Martin O’Connor (editor), *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology,* The Guilford Press, Nueva York, 1994.

Sanford, Charles: “Financial markets in 2020”, *Federal Reserve Bank of Kansas City,* First Quarter, 1994.

Sassen, Saskia: *Globalization and Its Discontents,* The New Press, Nueva York, 1998.

Simons, Marlene: “Eau de rain forest” *New York Times Magazine*, 2 de mayo 1999.

Stoler, Ann: *Race and the Education of Desire*, Duke University Press, Durham, 1995.

Strange, Susan: *Casino Capitalism*, Blackwell, Oxford, 1986.

The World Bank: *Expanding the Measure of Wealth. Indicators of Environmentally Sustainable Development*, Washington, 1997.

The World Bank: *Monitoring Environmental Progress. A report on Work in Progress*, Washington, 1995.

The United Nations: *Trade and Development Report, 1997,* Nueva York, 1997.

Verdery, Katherine: *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Weiss, L.: *The Myth of the Powerless State,* Cornell University Press, Ithaca, 1998.

El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?[1]

Arturo Escobar [2]

I. Introducción: Lugar y Cultura[3]

En años recientes, el concepto de "lugar" ha sido nuevamente abordado desde varios puntos de vista, desde su relación con el entendimiento básico de ser y conocer, hasta su destino bajo la globalización económica y la medida en la que sigue siendo una ayuda o un impedimento para pensar la cultura. Este cuestionamiento no es, por supuesto, una coincidencia: para algunos, la ausencia de lugar -una "condición generalizada de desarraigo", como algunos la denominanse ha convertido en el factor esencial de la condición moderna, una condición muy aguda y dolorosa en muchos casos, como en el de los exiliados y refugiados. Ya sea que se celebre o se denuncie, el sentido de atopía parece haberse instalado. Eso parece ser cierto en la filosofía occidental, en la que el lugar ha sido ignorado por la mayoría de los pensadores (Casey 1993); las teorías sobre la globalización que han producido una marginalización significativa del lugar, o debates en antropología que han lanzado un radical cuestionamiento del lugar y de la creación del lugar. Sin embargo, el hecho es que el lugar -como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija- continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas, quizás para todas. Existe un sentimiento de pertenencia que es más importante de lo que queremos admitir, lo cual hace que uno considere si la idea de "regresar al lugar" -para usar la expresión de Casey- o la defensa del lugar como proyecto -en el caso de Dirlik- no son cuestiones tan irrelevantes después de todo.

1. Traducción del original en inglés por Eleonora García Larralde

2. Departamento de Antropología, Universidad de North Carolina.

3. El presente trabajo le debe mucho al trabajo y al diálogo con Arif Dirlik, a Julie Graham y al ecólogo mexicano, Enrique Leff, cuyo apoyo e interés aprecio enormemente. Le debo también a Libia Grueso, Yellen Aguilar y Carlos Rosero, del PCN (Proceso de Comunidades Negras del Pacífico), a quienes les agradezco hayan compartido conmigo su sofisticado conocimiento y su comprensión de la ecología política del PCN, presentada en la última parte del trabajo.

Por supuesto, la crítica reciente al lugar por parte de la antropología, la geografía, las comunicaciones y los estudios culturales, ha sido tanto esencial como importante y continúa siéndolo. Las nuevas metáforas en términos de movilidad -la desterritorialización, el desplazamiento, la diáspora, la migración, los viajes, el cruce de fronteras, la nomadología, etc.- nos han hecho más conscientes del hecho que la dinámica principal de la cultura y la economía han sido alteradas significativamente por procesos globales inéditos. Sin embargo ha existido una cierta asimetría en estos debates. Según Arif Dirlik (1997), esta asimetría es más evidente en los discursos sobre la globalización en los que lo global es igualado al espacio, al capital, a la historia y a su agencia, y lo local, con el lugar, el trabajo y las tradiciones. El lugar, en otras palabras, ha desaparecido en "el frenesí de la globalización" de los últimos años y este desdibujamiento del lugar tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza, y la economía. Quizás sea el momento de revertir algunas de estas asimetrías al enfocar de nuevo la constante importancia del lugar y de la creación del lugar, para la cultura, la naturaleza y la economía[4] -desde la perspectiva de lugar ofrecida por los críticos mismos.

Este es de hecho un sentir creciente de aquellos que trabajan en la intersección del ambiente y el desarrollo, a pesar de que la experiencia de desarrollo ha significado para la mayoría de las personas un rompimiento del lugar, más profundo que nunca antes. Los eruditos y activistas de estudios ambientalistas no sólo están siendo confrontados por los movimientos sociales que mantienen una fuerte referencia al lugar -verdaderos movimientos de apego ecológico y cultural a lugares y territorios- sino que también confrontan la creciente comprensión de que cualquier salida alterna debe tomar en cuenta los modelos de la naturaleza basados en el lugar, así como las prácticas y racionalidades culturales, ecológicas y económicas que las acompañan. Los debates sobre el posdesarrollo, el conocimiento local y los modelos culturales de la naturaleza han tenido que enfrentar esta problemática del lugar. De hecho, y éste es el argumento principal de este trabajo, las teorías del posdesarrollo y la ecología política son espacios esperanzadores para reintroducir una dimensión basada en el lugar, en las discusiones so-

4. Abordemos, por ejemplo, el rol del lugar en el primer volumen de *The Information Age*, de Manuel Castells, *[The Rise of the Network Society* (1996)], un libro magistral y en muchos sentidos esencial para la comprensión de la economía y sociedad actual. Para Castells, el surgimiento del nuevo paradigma tecnológico basado en la información, las tecnologías electrónicas y biológicas, está produciendo una sociedad de redes en la que "el espacio de los flujos" se impone al "espacio del lugar", y donde "no existe lugar alguno por sí mismo, dado que las posiciones las definen los flujos. …los lugares no desaparecen pero su lógica y significado son absorbidos por la red…el significado estructural desaparece, subsumido en la lógica de la metared", p. 412. En esta nueva situación, los lugares pueden ser olvidados, lo que significa su decadencia y deterioro; las gentes y el trabajo son fragmentados en el espacio de los lugares, en la medida en que los lugares son desconectados entre sí ("las élites son cosmopolitas, las gentes son locales", p.415. La cultura global se impone a las culturas locales, y en el mundo resultante existe sólo cultura y nada de naturaleza; lo que significa el verdadero inicio de la Historia. A pesar de que Castells expresa cierta nostalgia de lugares en los que cuentan las interacciones cara a cara y las acciones locales (como el Belville que lo vio madurar como joven intelectual), está claro que el nuevo paradigma llegó para quedarse. Esta es una de muchas instancias de la asimetría en el discurso de globalización del que Dirlik habla.

bre la globalización, quizás hasta para articular una defensa del lugar. Reconcebida de esta forma, la ecología y el posdesarrollo facilitarían la incorporación de las prácticas económicas, basadas en el lugar, al proceso de delimitación de los órdenes alternativos. Dicho de otra manera, una reafirmación del lugar, el no-capitalismo, y la cultura local opuestos al dominio del espacio, el capital y la modernidad, los cuales son centrales al discurso de la globalización, debe resultar en teorías que hagan viables las posibilidades para reconcebir y reconstruir el mundo desde una perspectiva de prácticas basadas-en-el-lugar. Esto podría ser de interés para la antropología y los estudios culturales que han visto en la década de los noventa una fuerte crítica a las nociones convencionales de la cultura como algo discreto, limitado e integrado. Esta crítica ha venido acompañada de una serie de investigaciones innovadoras relativas a la relación entre el espacio, la cultura e identidad, desde el punto de vista de los procesos transnacionalizados de producción cultural y económica. Esta crítica tiene sus raíces en desarrollos anteriores en economía política y en la crítica de la representación, en especial durante la década de los ochenta, y ha producido un momentum teórico importante, conformando lo que sin duda es hoy una de las instancias más fuertes del debate y la innovación en la antropología[5]. Tomando como punto de partida el carácter problemático de la relación entre lugar y cultura, estos trabajos hacen énfasis en el hecho de que los lugares son creaciones históricas, que deben ser explicados, no asumidos, y que esta explicación debe tomar en cuenta las maneras en las que la circulación global del capital, el conocimiento y los medios configuran la experiencia de la localidad. El foco, por lo tanto, cambia hacia los vínculos múltiples entre identidad, lugar y poder -entre la creación del lugar y la creación de gente- sin naturalizar o construir lugares como fuente de identidades auténticas y esencializadas. En la medida en que los cambios en la economía política global se vuelquen hacia concepciones distintas de lugar e identidad, la relación lugar-/poder/identidad se hace más complicada. ¿Cómo reconcebir la etnografía más allá de los lugares y culturas limitadas espacialmente? ¿Cómo explicar la producción de diferencias en un mundo de espacios profundamente interconectados?

Estas son preguntas valiosas y necesarias. Más aún, siempre estuvo claro para la crítica antropológica -en contraste con las teorías de globalización brevemente mencionadas anteriormente- que los lugares siguen siendo importantes tanto para la producción de cultura como para su etnografía (Gupta y Ferguson 1992). Sin embargo, ha habido cierto -quizás necesario- exceso en el argumento que ha llevado a desenfatizar el tema de las bases, los linderos, el significado, y el apego a los lugares, que también constituye parte de la experiencia de la creación de gentes y lugares. ¿Es posible regresar a alguno de estos temas luego de la crítica al lugar?

5. No se trata de repetir aquí esos debates. Algunos de los hitos de la literatura antropológica son: Hannerz (1989); Appadurai (1990, 1991); Gupta y Ferguson (1992). Estos debates se encuentran en Gupta y Ferguson, editores (1997), en los que se basan los comentarios de esta sección. Esta colección constituye, hasta ahora, la intervención colectiva más importante en esos temas. El autor de cada capítulo contribuye elementos importantes para repensar la cultura, el lugar y el poder, lo que los editores destacan en su diestra introducción.

¿Es posible lanzar una defensa del lugar sin naturalizarlo, feminizarlo o hacerlo esencial, una defensa en la que el lugar no se convierte en la fuente trivial de procesos o fuerzas regresivas? Si uno ha de desplazar el tiempo y el espacio del lugar central que han ocupado en las ciencias físicas y sociales modernas -quizás incluso contando con las metáforas de las nuevas ciencias que resaltan las redes, la complejidad, la autopoesis, etc., conceptos éstos que no vinculan tanto al espacio y al tiempo- ¿es posible hacer eso sin reificar la permanencia, la presencia, la atadura, la corporeidad y similares? ¿Puede uno reinterpretar los lugares como vinculándose para constituir redes, espacios desterritorializados, e incluso rizomas? ¿Lugares que permiten los viajes, el cruce de las fronteras, y las identidades parciales sin descartar completamente las nociones de *enraizamiento*, linderos y pertenencia?[6]

Un aspecto final de la persistente marginalización del lugar en la teoría occidental es el de las consecuencias que ha tenido en el pensar de las realidades sometidas históricamente al colonialismo occidental. El dominio del espacio sobre el lugar ha operado como un dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo en la construcción de la teoría social. Al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y del Estado, casi toda la teoría social convencional ha hecho invisibles formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo. Esta negación del lugar tiene múltiples consecuencias para la teoría -desde las teorías del imperialismo hasta aquéllas de la resistencia, el desarrollo, etc.- que pudiesen ser exploradas mejor en el ámbito ecológico. En este ámbito, la desaparición del lugar está claramente vinculada a la invisibilidad de los modelos culturalmente específicos de la naturaleza y de la construcción de los ecosistemas. Solamente en los últimos años es cuando nos hemos dado cuenta de este hecho.

En lo que sigue he tratado de articular los rudimentos de una defensa del lugar apoyándome, en parte, en los trabajos de la geografía postmoderna y en la economía política, post-estructuralista y feminista que abordan explícitamente la cuestión del lugar. Por otra parte, he reinterpretado desde la perspectiva del lugar las tendencias recientes en la ecología antropológica que descubren los modelos culturales de la naturaleza. Luego sitúo estos trabajos en el contexto de los movimientos sociales, del posdesarrollo y de racionalidades ecológicas alternativas. Se ha omitido mucho de lo que tendría que ser tomado en cuenta para una defensa más consistente del lugar, incluyendo temas centrales como el impacto de la tecnología digital (particularmente el internet) en los lugares; lugar, clase y género; la vinculación de lugares a redes; y las implicaciones más amplias de la "repatriación" del lugar por parte de la antropología y la ecología para los conceptos de cultura y naturaleza. Estas cuestiones sólo pueden ser introducidas en el presente trabajo como objeto de desarrollo más adelante.

6. En otras palabras, es posible abordar los lugares desde la dirección opuesta: no desde el lado de su crítica sino desde su afirmación; no desde el lado de lo global sino de lo local. Esto es precisamente lo que la ecología nos permite -de hecho- nos obliga- a hacer.

En última instancia, el objetivo del presente trabajo es examinar la medida en la que nuestros marcos de referencia nos permiten o no visualizar maneras presentes o potenciales de reconcebir y reconstruir el mundo, plasmado en prácticas múltiples, basadas en el lugar. ¿Cuáles nuevas formas de lo "global" pueden ser imaginadas desde este punto de vista? ¿Podemos elevar los imaginarios -incluyendo modelos locales de la naturaleza- al lenguaje de la teoría social, y proyectar su potencial a tipos nuevos de globalidad, de manera que se erijan como formas "alternativas" de organizar la vida social? En resumen, ¿en qué medida podemos reinventar tanto el pensamiento como el mundo, de acuerdo a la lógica de culturas basadas en el lugar? ¿Es posible lanzar una defensa del lugar con el lugar como un punto de construcción de la teoría y la acción política? ¿Quién habla en nombre del lugar? ¿Quién lo defiende? ¿Es posible encontrar en las prácticas basadas en el lugar una crítica del poder y la hegemonía sin ignorar su arraigo en los circuitos del capital y la modernidad?

La primera parte de este trabajo repasa los estudios más recientes relativos al conocimiento local y a los modelos de la naturaleza llevados a cabo en la antropología ecológica y en la antropología del conocimiento; los he releído desde la óptica del lugar. Con esto en mente, la segunda parte introduce un conjunto de estudios recientes, en especial de geografía postmoderna y feminista y de economía política, los cuales articulan, muy expresamente, una defensa del lugar y de las prácticas económicas basadas en el lugar. Se podría discutir que -a pesar de la necesidad de revisar los conceptos y categorías convencionales de lo local- el lugar y el conocimiento basado en el lugar, continúan siendo esenciales para abordar la globalización, el posdesarrollo y la sustentabilidad ecológica, en formas social y políticamente efectivas. Finalmente, la tercera parte reúne ambas secciones al intentar aportar algunas orientaciones basadas en el lugar, para una defensa de los ecosistemas locales y modelos bajo el contexto de la globalización y el cambio rápido. El rol de los movimientos sociales y de la ecología política en la articulación de la defensa del lugar se reseña brevemente. La conclusión invita a visualizar nuevas esferas ecológicas públicas en las que las racionalidades alternas puedan ser articuladas y puestas en marcha[7].

II. El Lugar de la naturaleza: conocimiento local y modelos de lo natural

La cuestión del "conocimiento local" -en especial, del conocimiento de los sistemas naturales- también ha sido abordada en los últimos años desde varias ópticas (cognitiva, epistemológica, etnobiológica y, de manera más general, antro-

7. Un esquema refinado del concepto "lugar" está fuera del alcance de este trabajo. Ver: Casey (1993, 1997) para un ensayo dentro de la filosofía. Yo lo trato de una manera empírica y analítica, es decir, como una categoría del pensar y como una realidad construida.

pológica) y en conexión con una variedad de temas, desde las taxonomías primitivas y la conservación de la biodiversidad, hasta la política de territorialidad y los movimientos sociales. Se ha concentrado la atención en aspectos tales como: los mecanismos a través de los cuales el conocimiento local opera, incluyendo el aspecto de si "conocimiento local" es, en sí, una etiqueta apropiada para los mecanismos cognitivos y experimentales que están en juego en las relaciones de la gente con los entornos no humanos; la existencia y estructuración de modelos culturales de la naturaleza, en los que el conocimiento local y los sistemas de clasificación estarían inmersos; y la relación entre formas de conocimiento locales y formas modernas expertas, en ambientes concretos, ecológicos e institucionales, por ejemplo, en el contexto de los programas de desarrollo y conservación, en especial en las áreas de bosques tropicales. Se puede afirmar que la investigación sobre el conocimiento local y los modelos culturales de la naturaleza, que surgió de tendencias anteriores relativas a la etnobotánica, la etnociencia y la antropología ecológica, ha llegado a la mayoría de edad. Este resurgimiento ha dado paso a recuentos cada vez más sofisticados sobre las construcciones de la naturaleza elaboradas por la gente, y quizás nos ha ofrecido la posibilidad de deshacernos finalmente de la relación binaria entre la naturaleza y la cultura que ha sido tan predominante y perjudicial para la antropología ecológica y campos relacionados (Descola y Pálsson, editores 1996).

Antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo "construyen" la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes: ellos designan, y por ende utilizan, los ambientes naturales de maneras muy particulares. Estudios etnográficos de los escenarios del Tercer Mundo descubren una cantidad de prácticas -significativamente diferentes- de pensar, relacionarse, construir y experimentar lo biológico y lo natural. Este proyecto se formuló hace un tiempo y ha alcanzado un nivel de sofisticación muy alto en los últimos años. En un artículo clásico sobre el tema, Marilyn Strathern (1980) sostiene que no podemos interpretar los mapas nativos (no modernos) de lo social y lo biológico en términos de nuestros conceptos de la naturaleza, la cultura y la sociedad. Para empezar, para muchos grupos indígenas y rurales, "la 'cultura' no provee una cantidad particular de objetos con los cuales se pueda manipular 'la naturaleza'...la naturaleza no se 'manipula'" (174,175). La "naturaleza" y la "cultura" deben ser analizadas, por ende, no como entes dados y presociales, sino como constructos culturales, si es que deseamos determinar su funcionamiento como dispositivos para la construcción cultural, de la sociedad humana, del género y de la economía (MacCormack y Strathern, editores 1980).

No existe, por supuesto, una visión unificada acerca de lo que caracteriza precisamente los modelos locales de la naturaleza, aunque gran parte de los estudios etnográficos comparten algunos puntos en común, incluyendo los siguientes: un interés en las cuestiones epistemológicas, que incluye la naturaleza de los dis-

positivos cognitivos que se encuentran en juego en los modelos culturales del mundo natural y la conmensurabilidad o no de los distintos modelos; los mecanismos generales a través de los cuales la naturaleza es aprehendida y construida, en especial la existencia o ausencia de esquemas generales para la construcción de la naturaleza, ya sean universales o no; y la naturaleza del conocimiento local, incluyendo si este conocimiento está plasmado y desarrollado a través de la práctica o si es explícito y desarrollado a través de algún tipo de proceso del pensamiento. Quizás la noción más arraigada hoy en día es que los modelos locales de la naturaleza no dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad. Además, y a diferencia de las construcciones modernas con su estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural, se entiende comúnmente que los modelos locales, en muchos contextos no occidentales, son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las tres esferas. Esta continuidad -que podría sin embargo, ser vivida como problemática e incierta- está culturalmente arraigada a través de símbolos, rituales y prácticas y está plasmada en especial en relaciones sociales que también se diferencian del tipo moderno, capitalista. De esta forma, los seres vivos y no vivos, y con frecuencia supernaturales no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados -definitivamente no son vistos como esferas opuestas de la naturaleza y la cultura- y se considera que las relaciones sociales abarcan más que a los humanos. Por ejemplo, Descola sostiene que “en tales ‘sociedades de la naturaleza’, las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sometida a las mismas reglas que los humanos” (1996:14)[8].

Un modelo local de la naturaleza puede mostrar rasgos como los siguientes que pueden o no corresponder a los parámetros de la naturaleza moderna, o sólo hacerlo parcialmente: categorizaciones del ser humano, entidades sociales y biológicas (por ejemplo, de lo que es humano y lo que no lo es, lo que es sembrado y lo que no lo es, lo doméstico y lo salvaje, lo que es producido por los humanos y lo que es producido por los bosques, lo que es innato o lo que emerge de la acción humana, lo que pertenece a los espíritus y lo que es de los humanos, etc.); escenarios de linderos (diferenciando, por ejemplo, los humanos de los animales, el bosque del asentamiento, los hombres de las mujeres, o entre distintas partes del bosque); una clasificación sistemática de los animales, plantas y espíritus; etc. También puede contener mecanismos para mantener el buen orden y balance de los circuitos biofísico, humano y supernatural; o puntos de vista circulares del tiempo y de la vida biológica y social, a la larga validada por la Providencia, los dioses o diosas; o una teoría de cómo todos los seres en el universo son “criados” o “nutridos” con principios similares, ya que en muchas culturas no modernas, el univer-

8. Tengo en mente, particularmente, los siguientes volúmenes: MacCormack y Strathern editores, (1980); Gudeman y Riviera (1990); Hobart, editor (1993); Milton, editor (1993); Restrepo y del Valle, editores (1996); Milton (1996); Descola y Pálsson, editores, (1996). Este último volumen está dedicado exclusivamente al examen de los modelos culturales de la naturaleza y a desacreditar definitivamente la dicotomía naturaleza/cultura.

so entero es concebido como un ente viviente en el que no hay una separación estricta entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y dioses[9].

Aunque las fórmulas específicas para ordenar todos estos factores varían enormemente entre los diferentes grupos, tienden a tener algunas características en común: revelan una imagen compleja de la vida social que no está necesariamente opuesta a la naturaleza (en otras palabras, una en la que el mundo natural está integrado al mundo social), y que puede ser pensado en términos de una lógica social y cultural, como el parentesco, el parentesco extendido, y el género vernáculo o analógico. Los modelos locales también evidencian un arraigo especial a un territorio concebido como una entidad multidimensional que resulta de los muchos tipos de prácticas y relaciones; y también establecen vínculos entre los sistemas simbólico/culturales y las relaciones productivas que pueden ser altamente complejas.

Dos preguntas que emergen de estos estudios son la conmensurabilidad o no de las construcciones locales, y con relación a esto, la existencia o no de mecanismos subyacentes en juego en todas las construcciones. "¿Debemos limitarnos a describir lo mejor que podamos las concepciones específicas de la naturaleza que las diferentes culturas han producido en distintos momentos?" -pregunta Descola (1996: 84)-; "o ¿debemos buscar los principios generales de orden que nos permiten comparar la aparentemente infinita, empírica diversidad de los complejos de la naturaleza/cultura?" (ibid.). La pregunta, por supuesto, se remonta a los debates en etnobiología (resumido en Berlin 1992) relativos a la universalidad de las estructuras taxonómicas de "un mapa de la naturaleza" subyacente. Antropólogos ecológicos, orientados hacia lo simbólico, han respondido al acotado interés etnobiológico en las taxonomías populares, desplazando la clasificación de su lugar privilegiado, afirmando que la clasificación es sólo un aspecto del proceso por el que los humanos dotan de significado y propósito las características del entorno natural. En un intento de desplazarla, sin embargo, la mayoría de los antropólogos no están dispuestos a renunciar a la existencia de mecanismos subyacentes que organizan las relaciones entre los humanos y su ambiente.

Para Descola, por ejemplo, estos mecanismos -o "esquemas de la praxis" (1996: 87)- consisten en procedimientos estructurantes que combinan modos de identificación, definiendo linderos entre el yo y el otro en las interacciones humanas/no-humanas, modos de relación (tales como la reciprocidad, la predación o la protección), y modos de clasificación (la señalización lingüística de categorías estables, reconocidas socialmente). Estos modos regulan la objetivización de la naturaleza y constituyen un conjunto finito de posibles transformaciones[10]. De la

9. Esta formulación particular está en el centro del trabajo de un grupo peruano, PRATEC (Proyecto Andino de Tecnología Campesina). Ver Grillo (1991); Apfel-Marglin y Valladolid (1995).

10. En casi toda su obra, Descola (1992, 1994, 1996) se aparta significativamente del estructuralismo de Lévi-Strauss, y sin embargo se mantiene casado con él en otros aspectos, por ejemplo, en sus nociones de una lógica de combinación y de estructuras subyacentes, aunque éstas no se vean como estructuras universales de la mente.

misma manera, para Ellen (1996), existen tres ejes o dimensiones cognitivos que subyacen a todos los modelos de la naturaleza, los cuales determinan la construcción de cosas o tipos naturales, la manera en que estas construcciones se llevan a cabo en el espacio, y la medida en la que la naturaleza es vista como poseedora de una esencia más allá del control humano. Estos patrones subyacentes o mecanismos deben ser reconstruidos etnográficamente: emergen de procesos particulares, históricos, lingüísticos y culturales. Para Ellen y Descola, estos patrones ofrecen una forma de evitar un relativismo que hace que las diferentes construcciones sean inconmensurables, a la vez que evitan el universalismo que reduciría las construcciones no occidentales a manifestaciones del mismo mapa de la naturaleza que la etnobiología puede discernir. Se llega a estas construcciones a través de mecanismos cognitivos que aún están siendo discutidos (Bloch 1996); esto es lo que Ellen comprende como "prehensiones: aquellos procesos que, a través de distintos límites culturales y otros, dan lugar a clasificaciones especiales, designaciones y representaciones" (1996:119)[11].

Esto nos trae de lleno al tema del conocimiento local. Pareciera haber una cierta convergencia en los planteamientos antropológicos más recientes relacionados con el conocimiento local al tratar el conocimiento como "una actividad práctica, situada, constituida por una historia de prácticas pasadas y cambiantes", es decir, al asumir que el conocimiento local funciona más a través de un conjunto de prácticas que dependiendo de un sistema formal de conocimientos compartidos, libres de contexto (Hobart 1993:17,18; Ingold 1996). Esto se podría llamar una visión del conocimiento local orientada hacia la práctica que tiene su origen en una variedad de perspectivas teóricas (de Bourdieu a Giddens). Una tendencia similar hace énfasis en los aspectos corporeizados del conocimiento local, en este caso apelando a las posturas filosóficas delineadas por Heidegger y también por Marx, Dewey y Merleau-Ponty. Ingold, el más elocuente de estos expositores, sostiene que vivimos en un mundo que no está separado de nosotros, y nuestro conocimiento del mundo puede ser descrito como un proceso de adiestramiento en el contexto del involucrarse con el medio ambiente (1995,1996). Los seres humanos, desde este punto de vista, están arraigados en la naturaleza e inmersos en actos prácticos, localizados. Para el antropólogo Paul Richards, el conocimiento agrícola local debe ser visto como una serie de capacidades de improvisación, específicas de un contexto y de un tiempo, y no como constitutivas de un "sistema indígena del conocimiento" coherente, como fue sugerido en trabajos anterio-

11. Los aspectos cognitivos de las construcciones de la naturaleza no son discutidos de manera significativa en ninguno de sus trabajos revisados en esta sección, aunque por supuesto se sabe que juegan un rol central en este proceso. Al revisar algunos de los debates sobre el tema -en especial el de Atran sobre la psicología cognitiva- Bloch (1996) ha señalado tres requisitos para las explicaciones de las construcciones locales de la naturaleza: "1) límites que vienen del mundo como es y como se presenta, como oportunidad para la producción humana, conjuntamente con 2) la historia cultural especial de grupos o individuos y 3) la naturaleza de la psicología humana" (p.3). Bloch cree que los investigadores —psicólogos, etnobiólogos, antropólogos- están lejos de haber aclarado la cuestión de lo cognitivo del mundo natural, a pesar de los avances hacia una teoría satisfactoria. Estos debates no serán abordados más en este trabajo.

res. Desde este punto de vista interpretativo del conocimiento, es más correcto hablar de capacidades corporeizadas que están en juego en la ejecución de tareas y que ocurren en contextos sociales, configurados por lógicas culturales específicas (1993).

Estas tendencias son bienvenidas, pero no resuelven todas las preguntas relacionadas con la naturaleza y los modos de operación del conocimiento local, sin embargo, sí ubican al antropólogo ecológicamente orientado, o al ecólogo político, en una posición de criticar las perspectivas convencionales y de vincular las nuevas perspectivas al tema del poder y a la racionalidad alternativa de producción (abajo). Si todo el conocimiento está corporeizado o no; si el conocimiento corporeizado puede ser visto como formal o abstracto de alguna manera; si opera y está organizado de maneras contrastantes, o se asemeja al discurso científico de alguna manera; o si existe un continuo o un viraje esporádico entre el conocimiento práctico y el conocimiento teórico/formal que emerge de una sintomática reflexión sobre la experiencia, todas estas son preguntas abiertas[12]. ¿Y cuál es la relación entre el conocimiento y la construcción de modelos? En un trabajo excepcional, Gudeman y Rivera sugirieron que los campesinos podrían poseer un "modelo local" de la tierra, la economía y la producción significativamente diferente de los modelos modernos, y que existe principalmente en la práctica. Efectivamente, los modelos locales son "experimentos de vida"; se "desarrollan a través del uso" en la imbricación de las prácticas locales, con procesos y conversaciones más amplios (Gudeman y Rivera 1990:14). Sin embargo, esta propuesta sugiere que podemos tratar al conocimiento corporeizado, práctico, como constituyendo -sin embargo- un modelo de alguna manera comprensivo del mundo. Es en este sentido que el término *modelo local* se utiliza en este trabajo.

Las consecuencias de repensar el conocimiento local y los modelos locales son enormes. A pesar de que existe el peligro de reinscribir el conocimiento local de este tipo en formas de conocimiento de constelaciones jerárquicas, reafirmando nuevamente la devaluación, estigmatización y subordinación del conocimiento local que ha caracterizado gran parte de la discusión sobre el tema (incluyendo los debates etnobiológicos vinculados a la conservación de la biodiversidad), el desplazamiento producido por este repensar orientado etnográficamente es esperanzador de diferentes maneras. Quizás el más importante de nuestros objetivos es que esta nueva forma de pensar contribuye a desmontar la dicotomía entre naturaleza y cultura, la cual es fundamental para el dominio del conocimiento experto en consideraciones epistemológicas y gerenciales. Si tomamos seriamente

12. La diferencia entre formas de conocimiento nómadas y estadales ofrecida por Deleuze y Guattari (1987), y la diferencia que señala Marglin entre las formas epistémicas y técnicas (1991) ofrecen elementos para resolver algunas de estas preguntas, incluyendo la de la apropiación de una parte por la otra, un tema propuesto por Gudeman y Rivera (1990) en relación a los modelos dominantes de la economía.

las lecciones de la antropología del conocimiento, debemos aceptar que el punto de vista común de los dominios diferentes de la naturaleza y la cultura que se pueden conocer y ser manejados separadamente el uno del otro, ya no es sostenible[13].

Se pueden obtener enseñanzas igualmente radicales de la reinterpretación de lo cognitivo de una tendencia relacionada que aún no ha sido incorporada a estas discusiones, a saber, la biología fenomenológica de Humberto Maturana, Francisco Varela y colaboradores. Brevemente, estos biólogos sugieren que la cognición no es el proceso de construir representaciones de un mundo prefigurado, por una mente prefigurada, externa a ese mundo, como lo presenta la ciencia cognitiva convencional; ellos sostienen que la cognición siempre es experiencia arraigada que se lleva a cabo en un trasfondo histórico y que siempre se debe teorizar desde el punto de vista de la "ininterrumpida coincidencia de nuestra existencia, nuestro hacer y nuestro saber" (Maturana y Varela 1987:25). En lo que ellos llaman un *enfoque enactivo*, la cognición se convierte en la *enacción* de una relación entre la mente y un mundo basado en la historia de su interacción. "Las mentes despiertan en un mundo", comienzan afirmando Varela y sus colaboradores (Varela, Thompson y Rosch, 1991:3) de manera de sugerir nuestra ineluctable doble corporeidad -la del cuerpo como estructura experimental vivida y como contexto de la cognición, un concepto que toman prestado a Merleau-Ponty- y señalan el hecho de que no estamos separados de ese mundo; que cada acto del conocimiento de hecho, produce un mundo. Esta circularidad constitutiva de la existencia que emerge de la corporeidad no deja de tener consecuencias para la investigación de los modelos locales de la naturaleza, al punto de que nuestra experiencia -la praxis de nuestro vivir- está acoplada a un mundo circundante el cual aparece lleno de regularidades, que son en cada instante, el resultado de nuestras historias biológicas y sociales… El paquete completo de regularidades propias al vínculo de un grupo social es su tradición biológica y cultural... (Nuestro) patrimonio biológico común es la base para el mundo que nosotros, los seres humanos producimos conjuntamente a través de distinciones congruentes… este patrimonio biológico común permite una divergencia de los mundos culturales producidos por la constitución de lo que se puede convertir en tradiciones culturales ampliamente diferentes. (Maturana y Varela 1987: 241-244)

Al rechazar la separación del conocer y el hacer, y éstas de la existencia, estos biólogos nos ofrecen un lenguaje con el que se puede cuestionar radicalmen-

13. ¿Es necesario decir que no todas las prácticas locales de la naturaleza son ambientalmente benignas, y que no todas las relaciones sociales que las articulan no son explotadoras? La media en la que el conocimiento y las prácticas de la naturaleza locales son "sustentables" o no es una cuestión empírica. Quizás sea Dahl quien haya resumido mejor este punto: "Todas las gentes necesariamente mantienen ideas acerca de, y actúan por necesidad, sobre su medio ambiente natural. Esto no quiere decir necesariamente que aquellos que viven como productores directos tienen una gran comprensión sistemática, aunque en general, los productores que subsisten tienen un conocimiento detallado del funcionamiento de muchos pequeños aspectos de su ambiente biológico. Gran parte de este conocimiento ha sido comprobado por la experiencia, algunos conocimientos son erróneos y contraproducentes, y de alguna forma incorrectos, sin embargo funcionan lo suficientemente bien, (Dahl, editor 1993: 6).

te las relaciones binarias y las asimetrías de la naturaleza y la cultura, y la teoría y la práctica; también corroboran las percepciones agudas de aquellos que documentan etnográficamente la continuidad entre la naturaleza y la cultura, y los aspectos corporeizados del conocimiento, como en las ideas de desarrollo de habilidades y performatividad. La ecología se convierte en el vínculo entre el conocimiento y la experiencia (la ecología como la ciencia de la experiencia transformativa, basada en el reconocimiento de la continuidad de la mente, el cuerpo y el mundo), y esto, a la vez, tiene consecuencias en la manera como establecemos los vínculos entre la naturaleza y la experiencia.

Estamos en posición de resumir los diferentes enfoques al tema del conocimiento local, antes de introducir nuestra indagación en torno al *lugar* como su contexto. Hemos repasado hasta ahora diferentes conceptos que se refieren a este tema: la *performatividad* (Richards), el adiestramiento (Ingold/Pálsson), la práctica y los modelos basados en la práctica (Gudeman y Rivera) y la *enacción* (Varela et al.). De hecho, este conjunto de conceptos no agota el dominio del "conocimiento local", y tendrían que ser diferenciados aún más y refinados analíticamente, sin embargo constituyen una base sólida sobre la cual moverse hacia adelante con la antropología del conocimiento, en especial, en el dominio ecológico de la aplicación. También establecen parámetros alternativos para pensar acerca de la variedad de temas, desde la conservación de la biodiversidad hasta la globalización (Escobar 1997a, 1997b).

¿Cómo considerar el lugar y su relación con los nuevos puntos de vista relacionados con el conocimiento local y los modelos culturales ya descritos? En términos generales, lo que es más importante de estos modelos desde el punto de vista del lugar, es que se podría afirmar que constituyen un conjunto de significados-uso que, aunque existen en contextos de poder que incluyen más y más las fuerzas transnacionales, no puede ser reducido a las construcciones modernas, ni ser explicado sin alguna referencia a un enraizamiento, los linderos y la cultura local. Los modelos de cultura y conocimiento se basan en procesos históricos, lingüísticos y culturales, que, aunque nunca están aislados de las historias más amplias, sin embargo retienen cierta especificidad de lugar. Muchos de los aspectos del mundo natural se colocan en lugares. Además, muchos de los mecanismos y prácticas en juego en las construcciones de naturaleza -linderos, clarificaciones, representaciones, aprehensiones cognitivas y relaciones espaciales- son significativamente específicas de lugar. Las nociones de *performatividad*, adiestramiento, *enacción* y modelos de práctica también sugieren vínculos importantes al lugar. Pueden ser situados dentro de la antropología de las experiencias, para la cual "el uso, no la lógica, condiciona las creencias" (Jackson, editor 1996: 12). Quizás es tiempo de renovar nuestra conciencia de los vínculos entre lugar, experiencia y la producción de conocimiento.

Finalmente, la misma dicotomía entre la naturaleza y la cultura emerge como una de las fuentes de otros dualismos predominantes desde los que están entre la mente y el cuerpo, y la teoría y la práctica, hasta los del lugar y el espacio, el capital y el trabajo, lo local y lo global. Que las prácticas basadas en el lugar sigan siendo socialmente significativas está quizás más claramente afirmado por Gudeman y Rivera, cuyos modelos de campesinos mantuvieron un carácter basado en el lugar, a pesar del hecho de que son el resultado de "conversaciones" y relaciones de larga data con los mercados y las economías globalizantes. En su trabajo, encontramos una visión no globocéntrica de la globalización, esto es, desde la perspectiva del lugar y de lo local.

III. La Naturaleza del lugar: repensar lo local y lo global

Las mentes se despiertan en un mundo, pero también en lugares concretos, y el conocimiento local es un modo de conciencia basado en el lugar, una manera lugar-específica de otorgarle sentido al mundo. Sin embargo, el hecho es que en nuestro interés, con la globalización, el lugar ha desaparecido. Un conjunto de trabajos recientes intentan superar esta paradoja al resolver algunas de las trampas epistemológicas que limitan las teorías de la globalización. Al mismo tiempo, ofrecen elementos para pensar más allá del desarrollo, es decir, para una conceptualización del posdesarrollo que es más favorable a la creación de nuevos tipos de lenguajes, comprensión y acción[14]. Debates nuevos sobre la economía y el lugar parecen ser especialmente útiles en este aspecto. En estos trabajos, el lugar se afirma en oposición al dominio del espacio, y el no-capitalismo en oposición al dominio del capitalismo como imaginario de la vida social.

Comencemos con una crítica esclarecedora del capitalcentrismo en los recientes discursos de la globalización. Esta crítica, que nace de ciertas tendencias en la geografía postestructuralista y feminista, nos permitirá, creo, liberar el espacio para pensar acerca de la potencialidad de los modelos locales de la naturaleza. Para las geógrafas Julie Graham y Catherine Gibson, la mayoría de las teorías acerca de la globalización y el postdesarrollo son capitalo céntricas, porque sitúan al capitalismo "en el centro de la narrativa del desarrollo, por ende tienden a devaluar o marginalizar las posibilidades de un desarrollo no capitalista" (Gibson y Graham 1996: 41). De una manera más general, estas autoras presentan una argumentación poderosa contra la afirmación, compartida tanto por las corrientes dominantes como por los teóricos de izquierda, de acuerdo a la cual el capitalismo es la forma actual hegemónica, quizás la única, de la economía, y que segui-

14. La noción de "posdesarrollo" es una ayuda para reaprender a ver y revaluar la realidad de las comunidades en Asia, Africa y Latinoamérica. ¿Es posible disminuir el dominio de las representaciones del desarrollo cuando abordamos esta realidad? El posdesarrollo es una manera de señalar esta posibilidad, un intento de despejar un espacio para pensar otros pensamientos, ver otras cosas, escribir otros lenguajes (Crush, editor 1995; Escobar 1995).

rá siéndolo en el futuro previsible. El capitalismo ha sido investido de tal predominancia y hegemonía, que se ha hecho imposible pensar la realidad social de otra manera, mucho menos imaginar la supresión del capitalismo; todas las otras realidades (economías subsistentes, economías biodiversificadas, formas de resistencia del Tercer Mundo, cooperativas e iniciativas locales menores) son vistas como opuestas, subordinadas o complementarias al capitalismo, nunca como fuentes de una diferencia económica significativa. Al criticar el capitalcentrismo, estas autoras buscan liberar nuestra capacidad de ver sistemas no-capitalistas y de construir imaginarios económicos alternos[15].

Esta reinterpretación pone en tela de juicio la inevitabilidad de la "penetración" capitalista que se asume en gran parte de la literatura de la globalización:

> En el guión de la globalización…solamente el capitalismo tiene la capacidad de extenderse y de invadir. El capitalismo se presenta como inherentemente espacial y como naturalmente más fuerte que las otras formas de economía no-capitalista (economías tradicionales, economías del 'Tercer Mundo', economías socialistas, experiencias comunales) debido a que se presume su capacidad para universalizar el mercado para los bienes capitalistas. …La globalización, de acuerdo a este guión, implica la *violación* y eventual muerte de 'otras' formas de economía no-capitalista. …Todas las formas no-capitalistas son dañadas, violadas, caen, se subordinan al capitalismo. ... ¿Cómo podemos retar la representación similar de la globalización como capaz de 'tomar' la vida de los sitos no-capitalistas, en especial del 'Tercer Mundo'? (Gibson y Graham 1996: 125,130).

No se puede decir que todo lo que emerge de la globalización se adecua al guión capitalista; de hecho, la globalización y el desarrollo podrían propiciar una variedad de vías para el desarrollo económico, que se podrían teorizar en términos del posdesarrollo, de manera que "la naturalidad de la identidad del capitalismo como patrón para toda la identidad económica sea cuestionada" (Gibson y Graham 1996: 146). Pero, ¿sabemos lo que está ahí "en el terreno" luego de siglos de capitalismo y cinco décadas de desarrollo? ¿Sabemos, incluso, cómo ver la realidad social de forma que puedan permitirnos detectar elementos diferentes, no reducibles a los constructos del capitalismo y la modernidad y que, aún más, puedan servir como núcleos para la articulación de prácticas sociales y económicas alternativas? Yfinalmente, incluso si pudiéramos comprometernos en este ejercicio de una visión alternativa, ¿cómo se podrían promover tales prácticas alternativas?

15. El argumento es más complejo que lo presentado aquí, e implica una redefinición de clase sobre una base anti-esencialista que se apoya sobre el trabajo de Althusser y sobre el marxismo postestructuralista de Wolff y Resnick (1987). Brevemente, está en juego la reinterpretación de las prácticas capitalistas como sobre determinadas y la liberación del campo discursivo de la economía respecto al capital, como principio único de determinación. Unido a la definición transformada de clase que enfoca el proceso de producir, apropiarse y distribuir el trabajo excedente, esta reinterpretación da paso a una visión de la economía como constituida por una variedad de procesos de clase, capitalistas y no-capitalistas. Por ende, hace visible una variedad de prácticas no-capitalistas llevadas a cabo por mujeres, asalariados, campesinos, cooperativas, economías de subsistencia, etc.

El rol de la etnografía puede ser especialmente importante en este aspecto y existen algunas tendencias que apuntan en esta dirección. En la década de los ochenta, un grupo de etnógrafos se abocó a documentar las resistencias al capitalismo y a la modernidad en entornos variados. De esa manera se comenzó la tarea de hacer visibles las prácticas y los procesos que revelaban que había múltiples formas de resistencia activa al desarrollo mismo[16]. La resistencia misma, sin embargo, es sólo una insinuación de lo que estaba ocurriendo en muchas comunidades, no llegando a mostrar cómo la gente siempre crea activamente y reconstruye sus mundos de vida y sus lugares. Trabajos posteriores, como hemos visto, caracterizaron los modelos locales de la economía y el ambiente natural que han sido mantenidos por los campesinos y las comunidades indígenas, en parte arraigados en el conocimiento y prácticas locales. La atención que se le ha otorgado, en especial en Latinoamérica, a la hibridización cultural, es otro intento de hacer visible el encuentro dinámico de las prácticas que se originan en muchas matrices culturales y temporales, y la medida en la que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de condiciones transnacionales, configuran activamente el proceso de construir identidades, relaciones sociales, y prácticas económicas[17]. La investigación etnográfica de este tipo -que definitivamente continuará por muchos años- ha sido importante en esclarecer los discursos de las diferencias culturales, ecológicas y económicas entre las comunidades del Tercer Mundo en contextos de globalización y desarrollo.

Si el objetivo de Graham y Gibson fue ofrecer un lenguaje alternativo -un nuevo lenguaje de clase- para abordar el significado económico de las prácticas locales, y si el objetivo de la literatura del posdesarrollo es, de igual manera, hacer visibles las prácticas de las diferencias culturales y ecológicas que podrían servir de base para alternativas, se hace necesario reconocer que estos objetivos están indisolublemente vinculados a concepciones de localidad, lugar y una conciencia basada en el lugar. El lugar -como la cultura local- puede ser considerado "lo otro" de la globalización, de manera que una discusión del lugar debería ofrecer una perspectiva importante para repensar la globalización y la cuestión de las alternativas al capitalismo y la modernidad.

Como lo ha señalado Arf Dirlik (1997), el lugar y la conciencia basada en el lugar han sido marginalizadas en los debates de lo local y lo global. Esto es doblemente lamentable porque, por un lado, el lugar es central al tema del desarrollo, la cultura y el medio ambiente, y es igualmente esencial, por el otro, para imaginar otros contextos para pensar acerca de la construcción de la política, el co-

16. Los más importantes son los de Taussig (1980), Scott (1985), Ong (1987), y Camaroff y Camaroff (1991). Fox y Starn, editores (1997) fueron más allá de la formas cotidianas de resistencia hasta considerar aquellas formas de movilización y protesta que se dan "entre la resistencia y la revolución". Para un repaso de alguno de estos trabajos, ver Escobar (1995), capítulo 4.

17. La literatura sobre la hibridización y su relevancia al posdesarrollo ha sido evaluada en: Escobar (1995), capítulo 4.

nocimiento y la identidad. La desaparición del lugar es un reflejo de la asimetría existente entre lo global y lo local en la mayor parte de la literatura contemporánea sobre la globalización, en la que lo global está asociado al espacio, el capital, la historia y la acción humana mientras lo local, por el contrario, es vinculado al lugar, el trabajo y las tradiciones, así como sucede con las mujeres, las minorías, los pobres y uno podría añadir, las culturas locales[18]. Algunas geógrafas feministas han intentado corregir esta asimetría afirmando que el lugar también puede conducir hacia articulaciones a través del espacio, por ejemplo, a través de redes de diferentes tipos. En estos trabajos, sin embargo, la relación entre el lugar y la experiencia enraizada, con alguna clase de linderos, aunque porosos e intersectados con lo global, está insuficientemente conceptualizada.

Quizás en los análisis de Dirlik son más fundamentales las consecuencias del abandono del lugar, por categorías actuales del análisis social tal como clase, género y raza (y deberíamos añadir aquí, el medio ambiente), que hacen que dichas categorías sean susceptibles de convertirse en instrumentos de hegemonía. En la medida en que han sido significativamente escindidas del lugar en "el frenesí de la globalización" de las "identidades desterritorializadas" -y en muchos discursos eso privilegia los viajes, la movilidad, el desplazamiento, y la diáspora- las nociones contemporáneas de la cultura no logran escapar a este aprieto, porque tienden a asumir la existencia de una fuerza global a la cual lo local está necesariamente subordinado. Bajo estas condiciones, ¿es posible lanzar una defensa del lugar en la que el lugar y lo local no deriven su significado de la yuxtaposición a lo global? ¿Quién habla por el "lugar"? ¿Quién lo defiende? Como un primer paso en la resistencia a la marginalización del lugar, Dirlik convoca la distinción que hace Lefebvre entre el espacio y el lugar (entre primer y segundo espacio, en el trabajo de Lefebvre), en especial su noción de lugar como una forma de espacio vivido y enraizado y cuya reapropiación debe ser parte de cualquier agenda política radical contra el capitalismo y la globalización sin tiempo y sin espacio. La política, en otras palabras, también está ubicada en el lugar, no sólo en los supra niveles del capital y el espacio. El lugar, se puede añadir, es la ubicación de una multiplicidad de formas de política cultural, es decir, de lo cultural convirtiéndose en política, como se ha evidenciado en los movimientos sociales de los bosques tropicales y otros movimientos ecológicos[19].

18. Este es claramente el caso en los discursos ambientalistas, por ejemplo, de la conservación de la biodiversidad, en la que las mujeres y los indígenas son investidos con el conocimiento de "salvar la naturaleza". Massey (1994) ya ha denunciado la feminización del lugar y de lo local en las teorías del espacio. Para un ejemplo de la asimetría de la que Dirlik habla, ver las citas del libro de Castells arriba (nota no. 2).

19. La distinción que hace Lefebvre ha sido retomada recientemente por Soja como una manera de ir más allá del dualismo de mucha de la teoría social y reinculcarle a la política consideraciones del lugar. Basándose en el trabajo de Lefebvre y de los teóricos feministas y postcoloniales, Soja sugiere la noción del *tercer espacio* que trasciende el dualismo del primer espacio (espacio material) de la ciencia positivista (la geografía, la planificación, etc.) y el segundo espacio (el espacio concebido de la teoría y el diseño) de la teorías interpretativas. El tercer espacio implica tanto lo material como lo simbólico; es lo más cercano al "espacio, vivido directamente, con toda su insolubilidad intacta…el espacio de 'habitantes'y 'usuarios'" (1996, 67). La "*trialéctica*" de los espacios vividos, percibidos y concebidos de Soja, puede ser vista como proveedores del sustento para una elección política estratégica en defensa del espacio vivido. ¿Sería posible pensar acerca de la primera, segunda y tercera "naturaleza" de una manera similar (la primera naturaleza como una realidad biofísica, la segunda como la de los teóricos y gerentes, y la tercera naturaleza como la que es vivida por la gente en su cotidianidad?

¿Puede el lugar ser reconcebido como proyecto? Para que esto suceda, necesitamos un nuevo lenguaje. Regresando a Dirlik, "lo glocal" es una primera aproximación que sugiere una atención pareja para la localización de lo global y para la globalización de lo local. Las formas concretas en las que este tráfico en ambos sentidos se lleva a cabo, no se conceptualizan fácilmente. Aún lo local de los movimientos sociales en contra del capitalismo y las naturalezas modernas, esta de alguna manera globalizado, por ejemplo, en la medida que los movimientos sociales toman prestados los discursos metropolitanos de identidad y ambiente (Brosius 1997). A la inversa, muchas formas de lo local se ofrecen para el consumo global, desde el parentesco hasta los oficios y el ecoturismo. El punto aquí es distinguir aquellas formas de globalización de lo local que se convierten en fuerzas políticas efectivas en defensa del lugar y las identidades basadas en el lugar, así como aquellas formas de localización de lo global que los locales pueden utilizar para su beneficio.

Construir el lugar como un proyecto, convertir el imaginario basado en el lugar en una crítica radical del poder, y alinear la teoría social con una crítica del poder por el lugar, requiere aventurarse hacia otros terrenos. Esta propuesta resuena con y se mueve un paso más allá de la idea de Jane Jacobs de que "al atender lo local, al tomar en serio lo local, es posible ver cómo las grandiosas ideas de imperio se convierten en tecnologías de poder inestables, con alcances a través del tiempo y el espacio" (1996: 158). Ciertamente, el "lugar" y "el conocimiento local" no son panaceas que resolverán los problemas del mundo. El conocimiento local no es "puro", ni libre de dominación; los lugares pueden tener sus propias formas de opresión y hasta de terror; son históricos y están conectados al mundo a través de relaciones de poder, y de muchas maneras, están determinados por ellas. La defensa del conocimiento local que se propone aquí es política y epistemológica, y surge del compromiso con un discurso anti-esencialista de lo diferente. En contra de quienes piensan que la defensa del lugar y del conocimiento local es innegablemente "romántica", uno podría decir, como Jacobs (1996:161) "que es una forma de nostalgia imperial, un deseo de lo 'nativo intocado', que presume que tales encuentros (entre lo local y lo global) solamente significan otra forma de imperialismo". Será necesario, sin embargo, extender la investigación hacia el lugar, para considerar cuestiones más amplias, tales como la relación del lugar con economías regionales y transnacionales; el lugar y las relaciones sociales; el lugar y la identidad; el lugar y los linderos y los cruces de fronteras; lo híbrido; y el impacto de la tecnología digital, particularmente Internet, en el lugar. ¿Cuáles son los cambios que se dan en lugares precisos como resultado de la globalización? Al contrario, ¿cuáles formas nuevas de pensar el mundo emergen de lugares como resultado de tal encuentro? ¿Cómo podemos comprender las relaciones entre las dimensiones biofísicas, culturales y económicas de los lugares?

IV. La defensa del lugar: algunas implicaciones para la ecología política

Como ya fue mencionado, la defensa del lugar puede ser vinculada a la práctica de un grupo de actores, desde activistas de movimientos sociales hasta arqueólogos históricos, antropólogos ecológicos, psicólogos ambientalistas, y ecólogos. Un estudio a fondo de estos vínculos está más allá del objetivo de este trabajo; más bien, esta última parte ofrece algunas consideraciones generales, en especial referidas a la investigación futura. Para comenzar con los movimientos sociales, en particular los de los pobladores de los bosques tropicales, invariablemente enfatizan cuatro derechos fundamentales: a su identidad, su territorio, a una autonomía política, y a su propia visión de desarrollo. La mayoría de estos movimientos son concebidos explícitamente en términos de diferencias culturales, y de la diferencia ecológica que ésta significa. Estos no son movimientos para el desarrollo ni para la satisfacción de necesidades, a pesar de que, por supuesto, las mejoras económicas y materiales son importantes para ellos. Son movimientos originados en un arraigo cultural y ecológico a un territorio. Para ellos, el derecho a existir es una cuestión cultural, política y ecológica. Están obligatoriamente abiertos a ciertas formas de bienes, comercio, y las tecnociencias (por ejemplo, a través de una relación con las estrategias de conservación de la biodiversidad), a la vez que resisten la completa valorización capitalista y científica de la naturaleza. De esa manera se puede considerar que adelantan, por medio de su estrategia política, unas tácticas de racionalidad del posdesarrollo y de una alternativa ecológica, en la medida en que ellos expresan con fuerza y defienden discursos y prácticas de las diferencias cultural, ecológica y económica[20].

En Colombia, los activistas negros del bosque tropical de la región del Pacífico han estado articulando progresivamente conceptos acerca del territorio y la biodiversidad en su interacción con las comunidades locales, el Estado, las ONG y los sectores académicos. Su territorio es considerado como un espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de los valores sociales, económicos y culturales de las comunidades. La relación entre los significados y las prácticas -y las relaciones sociales en las que están arraigadas- está siendo

20. Estos comentarios están basados principalmente en mi conocimiento del movimiento de las comunidades negras del Pacífico colombiano que emergió en 1990, en el contexto de la reforma de la constitución nacional (la cual proporcionó derechos colectivos, culturales y territoriales a las comunidades negras e indias de la región del Pacífico), así como de la aceleración en las actividades del capital y el Estado. En la conformación de este movimiento, en especial desde 1993, es importante destacar la atención nacional e internacional hacia la región, dada su rica biodiversidad y sus recursos biogenéticos. No es mi intención describir y analizar este movimiento en profundidad en este trabajo. Sólo quiero indicar los aspectos más relevantes del movimiento para fundamentar mi argumento acerca del lugar y los modelos culturales de la naturaleza. En otro trabajo, discuto las políticas culturales de la biodiversidad (1997a), enfocando la región del Pacífico. El desarrollo del movimiento negro está registrado y analizado en Grueso, Rosero y Escobar (1998). La ecología política articulada por el movimiento, mientras enfrentan temas de conservación de biodiversidad y desarrollo sostenible, se presenta en Escobar (1997b). Ver Escobar y Pedrosa, editores (1996) para antecedentes del movimiento y la Costa Pacífica en general.

transformada hoy por la acometida del desarrollismo que conlleva la pérdida de conocimiento y territorio, además de convertir la naturaleza en una mercancía. La demarcación de los territorios colectivos otorgados a las comunidades negras de la región por la nueva Constitución del país (1991) ha llevado a los activistas a desarrollar una concepción del territorio que resalta las articulaciones entre los patrones de asentamiento, uso de los espacios, y prácticas del conjunto del significado-uso de los recursos. Esta concepción se valida por los estudios antropológicos recientes que documentan los modelos culturales de la naturaleza existentes entre las comunidades negras de los ríos (Restrepo y del Valle, editores 1996).

Los activistas han introducido otras innovaciones conceptuales importantes, algunas de las cuales han aparecido en el proceso de las negociaciones con el personal de un proyecto de conservación de la biodiversidad del gobierno, con el que han mantenido una relación difícil y tensa, pero fructífera de muchas maneras. La primera es la definición de "biodiversidad" como "territorio más cultura". Estrechamente relacionado a esto está una visión del Pacífico como un "territorio-región" de grupos étnicos, una unidad ecológica y cultural, que es un espacio laboriosamente construido a través de prácticas cotidianas culturales, ecológicas y económicas de las comunidades negras e indígenas. Son precisamente estas dinámicas eco-culturales complejas las que raramente son tomadas en cuenta en los programas del Estado, los cuales dividen el territorio de acuerdo a sus principios -por ejemplo, la cuenca del río, de esa manera pasando por alto la compleja red que articula la actividad de varios ríos- y que fragmenta la espacialidad culturalmente construida de paisajes particulares, precisamente porque no ven la dinámica socio-cultural[21].

Se podría decir que el territorio-región es una categoría administrativa de grupos étnicos que apunta hacia la construcción de modelos alternativos de vida y sociedad. El territorio-región es una unidad conceptual y un proyecto político. Ello conlleva un intento de explicar la diversidad biológica desde adentro de la lógica cultural del Pacífico. La demarcación de los territorios colectivos encaja en este marco, incluso si las disposiciones del gobierno -que dividen la región del Pacífico entre territorios colectivos, parques naturales, áreas de utilización y aún en áreas de sacrificio donde serán construidos megaproyectos- de nuevo violan este marco. El tema del territorio lo consideran los activistas del PCN como un reto al desarrollo de las economías locales y formas de gobernabilidad que pueden servir de apoyo a una defensa efectiva. El refuerzo y transformación de los sistemas tradicionales de producción y de mercados y economías locales; la necesidad de seguir adelante con el proceso de otorgamiento de títulos de propiedad colectivos y el esfuerzo por lograr un fortalecimiento organizacional y el desarro-

21. Esta presentación del marco de la ecología política desarrollada por el Proceso de Comunidades Negras (PCN) -que ha sido elaborada de una manera más extensa por Escobar (1997b)- se basa principalmente en conversaciones y entrevistas exhaustivas con activistas claves del PCN, en el período entre 1994-97, en especial Libia Grueso, Carlos Rosero y Yelen Aguilar;

llo de formas de gobernabilidad territorial, son todos componentes importantes de una estrategia total centrada en la región.

Está claro que la ecología política creada por estos movimientos sociales conlleva una defensa de la identidad, el lugar y la región que no da por sentado ni el lugar ni la identidad, aún si está formulada como la defensa de éstos. Una construcción colectiva de la identidad es, por supuesto, crucial en este aspecto[22]. De hecho, se ha llegado a esta política ecológica en el encuentro con las fuerzas y discursos nacionales y transnacionales -desde las nuevas formas del capital minero, maderero y agroindustrial que se establece en la región, hasta las estrategias de conservación de la biodiversidad originalmente concebidas por ONG ambientalistas del Norte y organizaciones internacionales- y en el contexto de un "espacio" nacional que comienza a hacer agua por todas partes, que provoca lamentables descomposiciones y recomposiciones de identidad y regiones. Si se va a considerar al territorio como "el conjunto de proyectos y representaciones en las que una serie de nuevas conductas e inversiones pueden emerger pragmáticamente, en el tiempo y en el espacio social, cultural estético y cognitivo" -un espacio existencial de autorreferencia en el que "disidencias subjetivas" pueden emerger (Guattari 1995: 23,24)- entonces está claro que los movimientos sociales del Pacífico están impulsando este proyecto.

La visión de ecología política de los movimientos sociales del Pacífico resuena con las propuestas actuales de repensar la producción como la articulación de productividades específicas de lugar, ecológicas, y tecnoeconómicas (Leff 1992, 1995a y 1995b). Leff, en particular, defiende la incorporación de criterios culturales y tecnológicos a un paradigma alternativo de producción que va mucho más allá de la racionalidad económica dominante. Leff insiste que si es verdad que la sustentabilidad debe basarse en las propiedades estructurales y funcionales de los distintos ecosistemas, cualquier paradigma de producción alternativa conducente a ello debe incorporar las actuales condiciones cultural y tecnológicamente específicas bajo las cuales actores locales se apropian de la naturaleza. "El desarrollo sustentable encuentra sus raíces en condiciones de diversidad cultural y ecológica. Estos procesos singulares y no reducibles dependen de las estructuras funcionales de ecosistemas que sustentan la producción de recursos bióticos y servicios ambientales; de la eficiencia energética de los procesos tecnológicos; de los procesos simbólicos y formaciones ideológicas que subyacen en la valorización cul-

22. Se puede decir que la construcción de identidades colectivas realizadas por el movimiento se adecuan a la dualidad de identidad que Hall (1990) encuentra en juego en el caso caribeño y el afro-británico: se considera la identidad como arraigada en prácticas culturales compartidas, una especie de ser colectivo; pero también en términos de las diferencias creadas por la historia, es decir, en términos de convertirse en vez de ser, de posicionamiento más que de esencia, y de discontinuidad más que continuidad. La defensa de ciertas prácticas culturales y ecológicas de las comunidades fluviales es un paso estratégico por parte del conocimiento, al extremo que son considerados como la personificación de una resistencia al capitalismo y la modernidad y como fuente de racionalidades alternativas. Aunque esta construcción de identidad se basa en "redes sumergidas" de significados y prácticas de las comunidades fluviales (Melucci 1989), tiene que ver igualmente con el encuentro con la modernidad (los Estados, el capital, la biodiversidad).

tural de los recursos naturales; y de los procesos políticos que determinan la apropiación de la naturaleza" (1995b: 61). Dicho de otra manera, la construcción de paradigmas alternativos de producción, órdenes políticos, y sustentabilidad son aspectos de un mismo proceso, y este proceso es impulsado en parte por la política cultural de los movimientos sociales y de las comunidades en la defensa de sus modos de naturaleza/cultura. Es así como el proyecto de movimientos sociales constituye una expresión concreta de la búsqueda de órdenes alternativos de producción y ambientales, prevista por los ecólogos políticos.

Se puede decir que esta noción de territorio que están investigando los activistas de movimientos y ecólogos políticos representa una relación entre lugar, cultura y naturaleza. De la misma manera, la definición de los activistas de la biodiversidad como "territorio más cultura" es otro ejemplo de una conciencia-basada-en-el-lugar, aún más, de la transformación de lugar y cultura en fuente de hechos políticos. Los modelos locales de la naturaleza pueden igualmente ser reinterpretados como constitutivos de una serie de prácticas no-capitalistas, muchas, si bien no todas, ecológicas. Se puede considerar, para efectos de este análisis, que los conjuntos de usos-significados están dotados, al menos potencialmente, de un significado económico no-capitalista. Las economías de las comunidades se basan en el lugar (aunque no atados-al-lugar, porque participan en mercados translocales), y frecuentemente mantienen un espacio común que consiste de tierra, recursos materiales, conocimiento, ancestros, espíritus, etc. (Gudeman y Rivera 1990; Gudeman 1996).

Las implicaciones de la perspectiva del lugar para la antropología ecológica también son sustanciales. Etnográficamente, el enfoque estaría en la documentación de los significados-uso de lo natural como expresiones concretas de conocimiento basado-en-el-lugar. Desde una multiplicidad de conjuntos de significados-uso, los antropólogos ecológicos pudieran proponer una defensa del lugar formulada como la posibilidad de redefinir y reconstruir el mundo desde la perspectiva de una lógica de lugar múltiple. Esta es una cuestión que los antropólogos ecologistas parecen evadir, pero que debe ser abordada directamente de manera de ofrecer un discurso de la diferencia ecológica. Los activistas del movimiento social y los ecólogos políticos, como pudimos ver, ya están comprometidos en esta tarea. Al hacer énfasis en el carácter vivido, disputado, de los paisajes del pasado y el presente, los arqueólogos históricos también han desarrollado una perspectiva de lugar, apoyándose principalmente en la fenomenología y el marxismo cultural (Bender, editor 1993; Tilley 1994; Bender 1998). Estos son elementos de gran importancia para la ecología política erigida sobre la noción de racionalidades culturales, ecológicas y económicas, basadas en-el-lugar.

Por último, los psicólogos ambientalistas han comenzado más claramente a desarrollar un manejo de las herramientas del ecosistema sustentado en el concepto de lugar. Al ir más allá de la concepción instrumental dominante de gestión

e inventarios, estos estudiosos hacen énfasis en los significados culturales a través de los cuales los lugares -y de hecho, los ecosistemas- se construyen. Al ver los ecosistemas como lugares socialmente construidos, concluyen que "el centro del manejo de los ecosistemas es el de guiar las decisiones que afectan un lugar usando un conocimiento abundante de su historia natural y cultural" (Williams y Patterson 1996: 18). Igualmente, "las decisiones sobre los recursos deberían ser guiadas por una comprensión de todos los procesos sociales que definen, estructuran y alteran el significado de los paisajes" (p. 20). Esta posición dista de las opiniones convencionales impulsadas por un paradigma instrumental o mercantil; constituye una filosofía del manejo de los recursos completamente diferente. La perspectiva de lugar también nos permite dar un contenido etnográfico a la noción del "ecologismo de los pobres" (Guha 1997; Martínez Alier 1992), es decir, la resistencia cultural de facto de muchas comunidades pobres a la valorización capitalista estricta de su ambiente. En el fondo del ecologismo de los pobres está el conjunto de usos-significados que se acaban de discutir.

¿Será posible entonces, aceptar que los lugares siempre están siendo defendidos, y que siempre surgen nuevas economías? ¿Que las prácticas ecológicas alternativas no sólo pueden ser documentadas sino que siempre son objeto de pugna en muchas localidades? Atreverse a considerar seriamente estas preguntas definitivamente supone una política de lectura distinta, por parte de nosotros como analistas, con la necesidad concomitante de contribuir a las políticas diferentes de la representación de la realidad. También supone que el posdesarrollo ya está (y siempre ha estado) bajo una constante reconstrucción (Rahnema y Bawtree, editores 1997). Es en el espíritu del posdesarrollo donde podemos repensar la sustentabilidad y la conservación como aspectos claves de la política de lugar.

Queda un tema fundamental, y es el de las condiciones que hacen posible la defensa y reforzamiento del lugar. A través de redes reales y virtuales de todo tipo; a través de coaliciones de movimientos sociales; y a través de coaliciones heterogéneas de diversos actores como académicos, activistas, ONG, etc. está claro que las pugnas basadas-en-el-lugar comienzan a crear efectos y realidades supralugar. ¿Cómo se pueden conceptualizar estas realidades? ¿Cuáles son los efectos reales sobre lo local y lo global? ¿Tienen una verdadera oportunidad de redefinir el poder, y a cuáles niveles? ¿Cuál coalición en especial ofrece más posibilidades? Las últimas páginas de este trabajo estarán dedicadas a esta pregunta candente.

En el nivel del conocimiento, la cuestión es engañosamente clara: ¿cómo convertir el conocimiento local en poder, y este conocimiento-poder en proyectos y programas concretos? ¿Cómo pueden las constelaciones de conocimiento-poder construir puentes con formas expertas de conocimiento cuando sea necesario o conveniente, y cómo pueden ampliar su espacio social de influencia cuando son confrontadas, como es el caso con frecuencia, en condiciones locales, regio-

nales, nacionales y transnacionales desfavorables? En una visión antropológica de la globalización se predicaba acerca de la necesidad de identificar los discursos socialmente significativos sobre la diferencia (cultural, ecológica, económica, política), y las maneras en las que pueden operar como discursos de articulación de alternativas; se examinaron las múltiples formas de construir la cultura, la naturaleza y las identidades hoy en día, así como la producción de diferencias a través de procesos histórico-espaciales que no son exclusivamente el producto de fuerzas globales -ya sea capitalismo, nuevas tecnologías, integración del mercado, o lo que sea- pero también vinculados a los lugares y a su defensa. Es importante hacer visibles las múltiples lógicas locales de producción de culturas e identidades, prácticas ecológicas y económicas que emergen sin cesar de las comunidades de todo el mundo. ¿En qué medida éstas formulan retos importantes y quizás originales al capitalismo y a las modernidades eurocentradas?

Una vez visibles, sin embargo, ¿cuáles serían las condiciones que permitirían prácticas basadas-en-el-lugar para crear estructuras alternativas que les ofrecieran una oportunidad de sobrevivir, y de crecer y florecer? Este último aspecto de la "cuestión de las alternativas" permanece bastante insoluble. Para Dirlik, la sobrevivencia de las culturas basadas-en-el-lugar estará asegurada cuando la globalización de lo local compense las localizaciones de lo global, es decir, cuando la simetría entre lo local y lo global sea reintroducida en términos sociales y conceptuales, y debemos agregar, cuando el no-capitalismo y las diferentes culturas se conviertan igualmente en centros de análisis y estrategias para la acción. Tal simetría requiere una paralela entre las abstracciones modernas y la vida cotidiana, y las consideraciones de contexto, historia y estructura. En última instancia, sin embargo, la imaginación y la realización de órdenes significativamente diferentes exigen "la proyección de lugares hacia espacios para crear nuevas estructuras de poder… de manera de incorporar los lugares a su propia constitución" (Dirlik 1997: 39). También exige la liberación de imaginarios no-capitalistas para que formen parte de la constitución de economías y estructuras económicas, y defender las culturas locales frente a la normalización por culturas dominantes para que puedan convertirse en fuerzas políticas y de vida efectivas. Para que esto suceda, los lugares deben "proyectarse hacia espacios que son actualmente del dominio del capital y la modernidad" (Dirlik 1997: 40). Algunos movimientos sociales están apuntando en ese sentido con su redefinición de la relación entre la naturaleza y la sociedad, lo cultural y lo político.

Está claro que los lugares están siendo progresivamente sometidos a las operaciones del capital global, más aún en la era del neoliberalismo y la degradación del Estado-nación. Sin embargo, esto sólo le otorga más urgencia a la cuestión de las regiones y las localidades. Redes tales como las de los indígenas, los ambientalistas, las ONG y otros movimientos sociales se están haciendo más numerosas y de mayor influencia a niveles locales, nacionales y transnacionales. Muchas de estas redes pueden ser vistas como productoras de identidades basadas-en-el-lu-

gar y a la vez transnacionalizadas. También se pueden considerar como productoras de "glocalidades" alternativas a aquéllas del capital, los medios y la cultura global. Todas las glocalidades son tanto locales como globales, pero no son globales y locales de la misma manera (Dirlik 1997). Es importante considerar aquéllas que promulguen una política cultural en defensa del lugar y la naturaleza. Estas glocalidades podrían propiciar reorganizaciones visibles del lugar desde abajo y la reconquista del espacio desde el mismo lugar de su arraigo. La creación de mundos regionales -regiones completas, tales como ecosistemas particulares o localidades interconectadas- se está convirtiendo en un proceso cada vez más sobresaliente y disputado con la creciente globalización. Actores emergentes, prácticas e identidades configuran el proceso de la creación de mundos socioculturales y socionaturales. Y aunque las redes de la creación de mundos socioculturales y socionaturales están más y más atadas a las redes de la economía y las tecnociencias (Castells 1996), los actores basados-en-el-lugar son cada día más capaces para negociar todo el proceso de la construcción del mundo[23].

Se debe hacer énfasis en el hecho que esto no implica de ninguna manera reificar los lugares, las culturas locales y las formas de no-capitalismo como entes "intocados" o fuera de la historia. Darle atención al lugar y a las culturas locales es desestabilizar "los espacios más seguros de poder y diferencia, demarcados por perspectivas geopolíticas o de la economía política" (Jacobs 1996: 15). Jacobs añade, "la dicotomía de lo auténticamente local y lo global que todo se lo apropia tiene su peculiar nostalgia problemática. En el mejor de los casos, la categoría residual de lo local ofrece una esperanza de resistencia. En el peor de los casos, lo local es visto como sucumbiendo a lo global, un espacio comprometido de negociación" (p. 36). Hablar de activar lugares, naturalezas y conocimientos locales en contra de las tendencias imperiales del espacio, el capitalismo y la modernidad no es una operación *deus ex machina*, sino una manera de ir más allá del realismo crónico fomentado por modos establecidos del análisis. Sin duda, los lugares y las localidades entran en la política de la mercantilización de bienes y la masificación cultural, pero el conocimiento del lugar y la identidad pueden contribuir a producir diferentes significados -de economía, naturaleza y de ellos mismos- dentro de las condiciones del capitalismo y la modernidad que lo rodean. Las esferas ecológicas públicas alternativas pueden abrirse de esta manera en contra de las ecologías imperialistas de la naturaleza y la identidad de la modernidad capitalista.

Finalmente, es en esta intersección de los modelos de la naturaleza basados-en-el-lugar y la economía, por un lado, y la teorización de racionalidades productivas, por el otro, donde podremos encontrar un marco de referencia más amplio en el cual situar los debates sobre la sustentabilidad cultural y ecológica. Este

23. Analizo con cierto detalle la política de las redes, en especial aquéllas facilitadas por el Internet en otro trabajo cuyo foco son las redes de mujeres y las redes ecológicas (Escobar 1999).

marco de referencia más amplio necesita maneras nuevas de pensar acerca de las intersecciones globales/locales, tales como aquéllas aportadas por las teorías de lugar; visiones alternativas del conocimiento e innovaciones locales y su relación al conocimiento formal, global; una reinterpretación de las afirmaciones políticas de los movimientos sociales en términos de la defensa de los modelos locales de la naturaleza y los territorios biológicos con productividades culturales-biológicas específicas (Varesse 1996; Leff 1995a); y nociones de formas de gobierno de base, sustentadas-en-el-ecosistema, basadas en etnicidades ecológicas, la protección a las comunidades de ciertos aspectos del mercado y una revitalización simultánea de la ecología y la democracia (Parajuli 1997).

V. Conclusión

¿Cuáles redefiniciones de significado y prácticas de la economía, la naturaleza y las relaciones sociales son necesarias para adelantar un proyecto que permita imaginarse las alternativas al desarrollo y a las prácticas ecológicas no sustentables y desiguales? ¿Qué tipo de investigación y cuáles prácticas políticas llevadas a cabo por intelectuales, movimientos sociales y comunidades se requieren para otorgarle fuerza social a este proyecto? La antropóloga de Malasia, Wazir Jahan Karim se expresó sin rodeos en un trabajo inspirado sobre la antropología, el desarrollo y la globalización. La antropología necesita ocuparse de proyectos de transformación social, no sea que nos convirtamos en, como lo afirma ella apropiadamente, "disociados simbólicamente de los procesos locales de la reconstrucción y de la invención" (1996: 24). Ahora podemos darnos cuenta que esta disociación está vinculada a la traducción de lugar en espacio, de las economías locales a los lenguajes no reformados de economía política y la globalización, de modelos locales de la naturaleza en dicotomías naturaleza/cultura. Karim ofrece una alternativa a este tipo de traducción semejante a lo que hemos expuesto aquí. Para ella, "el futuro del conocimiento local depende contextualmente de su potencial globalizante para generar nuevas fuentes de conocimiento desde adentro" (p. 128), y los antropólogos tienen un papel que jugar en este proceso que también exige de nosotros "un concepto diferenciado de quién es quién en lo global y lo local" porque "se hace importante la elección de cuáles definiciones uno usa" (p. 135). De lo contrario, la antropología seguirá siendo una conversación básicamente irrelevante y provinciana entre académicos en el lenguaje de la teoría social.

Afirmar que la elección de las definiciones que uno usa de lo global, el lugar, la naturaleza, la cultura y la economía, es ciertamente crucial, es el argumento principal de este trabajo y de alguna literatura en la que se basa. La crítica del privilegio del espacio sobre el lugar, del capitalismo sobre el no-capitalismo, de las culturas globales y las naturalezas sobre las locales, es una crítica de nuestra com-

prensión del mundo tanto como de las teorías sociales en las que nos apoyamos para obtener dicha comprensión. Esta crítica también es un intento de alinear la teoría social con los puntos de vista del mundo y de las estrategias políticas de aquéllos que existen del lado del lugar, el no-capitalismo y el conocimiento local, un esfuerzo en el que los antropólogos y los ecólogos están usualmente comprometidos. Si es cierto que las formas del posdesarrollo, del no-capitalismo y de alter-naturaleza están bajo construcción constantemente, existe una esperanza de que podrían llegar a constituir nuevas bases para la existencia y rearticulaciones significativas de subjetividad y alteridad en sus dimensiones económicas, culturales y ecológicas. En muchas partes del mundo, estamos siendo testigos de movimientos históricos inauditos de la vida económica, cultural y biológica. Es necesario pensar acerca de las transformaciones económicas que podrían convertir dicho movimiento en un viraje esperanzador de los hechos en la historia social de las culturas, las economías y las ecologías.

En última instancia -sugerida al menos por la imaginación utópica como la crítica de las actuales hegemonías- la pregunta es: ¿Puede el mundo ser reconcebido y reconstruido de acuerdo a la lógica de las prácticas de la cultura, la naturaleza y la economía? ¿Cuáles mundos regionales, y cuáles formas de "lo global" pueden ser imaginadas desde otras perspectivas múltiples, locales? ¿Cuáles contraestructuras pueden ser colocadas en su lugar para hacerlas viables y productivas? ¿Cuáles nociones de "política", "democracia", "desarrollo" y "economía" se necesitan para liberar la efectividad de lo local, en toda su multiplicidad y sus contradicciones? ¿Qué papel tendrán que jugar los distintos actores sociales -incluyendo las nuevas y viejas tecnologías-, de manera de crear redes sobre las cuales las múltiples formas de lo local puedan depender en su enfrentamiento con las múltiples manifestaciones de lo global? Es necesario considerar seriamente algunas de estas preguntas en nuestro empeño de darle forma a la imaginación de alternativas al orden actual de las cosas.

Referencias bibliográficas

Alvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, (editores): *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements,* Westview Press, Boulder, 1998.

Appadurai, Arjun: "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture,* 2(2), 1-24, 1990.

Appadurai, Arjun: "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en *Recapturing Anthropology. Working in the Present,* R. Fox, (editor), School of American Research, Santa Fe, Nuevo México, 1991.

Appfel-Marglin, Frédérique, y Julio Valladolid: "Regeneration in the Andes", *Interculture,* 28(1), 1-56, 1995.

Atran, S.: *Cognitive Foundations of Natural History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Bender, Barbara: *Book on Stonhenge*, Berg, Oxford, 1998.

Bender, Barbara: *Landscapes, Politics and Perspectives*, Berg, Oxford, 1993.

Berlin, Brent: *Principles of Ethnobiological Classification*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Bloch, Maurice: "Why Trees, too, are Good to Think with: Towards an Anthropology of the Meaning of Life", Presentado en el seminario *The Explanation of Nature: Biology and the Ethnographic Record*, Woodrow Wilson Center, Washington, DC, 14-15 de noviembre 1996.

Brosius, Peter: "Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge", *Human Ecology*, 25(1), 47-69, 1997.

Casey, Edward: *The Fate of Place. A Philosophical History,* University of California Press, Berkeley, 1997.

Casey, Edward: *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World,* Indiana University Press, Bloomington, 1993.

Castells, Manuel: *The Rise of the Network Society,* Blackwell, Oxford, 1996.

Comaroff, Jean, y John Comaroff: *Of Revelation and Revolution,* University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Crush, Jonathan, (editor): *Power of Development,* Routledge, Nueva York, 1995.

Dahl, Gudrun, (editor): *Green Arguments for Local Subsistence,* Stockholm Studies in Social Anthropology, Stockholm, 1993.

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari: *A Thousand Plateus*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

Descola, Philippe: "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice", en *Nature and Society*, Philippe Descola y G. Pálsson, (editores), Routledge, Londres, 1996.

Descola, Philippe: *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Descola, Philippe: "Societies of Nature and the Nature of Society", en *Conceptualizing Society*. A. Kuper, (editor), Routledge, Londres, 1992.

Descola, Philippe, y Gísli Pálsson, (editores): *Nature and Society. Anthropological Perspectives,* Routledge, Londres, 1996.

Dirlik, Arif: "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place", en Arif Dirlik, *Place and Politics in the Age of Global Capitalism*, Rowman and Littlefield, Nueva York, 2000.

Ellen, Roy: "The Cognitive Geometry of Nature: A Contextual Approach", en *Nature and Society*, Philippe Descola y Gísli Pálsson, (editores), Routledge, Londres, 1996.

Escobar, Arturo: "Gender, place and networks: a political ecology of cyberculture", en Wendy Harcourt (editora), *Women@Internet. Creating new Cultures in Cyberspace*, Zed Books, Londres, 1999.

Escobar, Arturo: "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity Conservation and Social Movements Political Ecology", Preparado para IVAjusco Forum *Whose Nature? Biodiversity, Globalization and Sustainability in Latin America and the Caribbean*, Mexico, DF, 19-21 de noviembre. 1997b.

Escobar, Arturo: "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia", en *Between Resistance and Revolution*, R. Fox y O. Starn, (editores), Rutgers University Press, New Brunswick, 1997a.

Escobar, Arturo, y Alvaro Pedrosa, (editores): *Pacífico: desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano,* CEREC/Ecofondo, Bogotá, 1996.

Escobar, Arturo: *Encountering Development*. *The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995.(Edición en español: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo,* Editorial Norma, Bogotá, 1998)

Fox, Richard, y Orin Starn, (editores): *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest*,Rutgers University Press, New Brunswick, 1997.

Gibson, Catherine y Julie Graham: *The End of Capitalism (as we knew it),* Basil Blackwell, Oxford, 1996.

Grillo, Eduardo: *Cultura andina agrocéntrica,* PRATEC, Lima, 1991.

Grueso, Libia, Carlos Rosero, y Arturo Escobar: "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast of Colombia", en *Cultures of Politics/Politics of Culture. Revisioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder, 1998.

Gudeman, Stephen: "Sketches, Qualms, and Other Thoughts on Intellectual Property Rights", en *Valuing Local Knowledge,* S. Brush, (editor), Island Press, Washington, D.C., 1996.

Gudeman, Stephen y Alberto Rivera: *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Guha, Ramachandra: "The Environmentalism of the Poor", en *Between Resistance and Revolution,* R. Fox y O. Starn, (editores), Rutgers University Press, New Brunswick, 1997.

Gupta, Akhil, y James Ferguson: "Beyond `Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference" *Cultural Anthropology* 7(1), 6-23, 1992.

Gupta, Akhil, y James Ferguson, (editores): *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology,* Duke University Press, Durham, 1997.

Hannerz, Ulf: "Notes on the Global Ecumene", *Public Culture* 1(2), 66-75, 1989.

Hobart, Mark: "Introduction: The Growth of Ignorance?", en *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*. M. Hobart, (editor), Routledge, Londres, 1993.

Hobart, Mark, (editor): *An Anthropological Critique of Development*, Routledge, Londres, 1993.

Ingold, Tim: "The Optimal Forager and Economic Man", en *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson, (editores), Routledge, Londres, 1996.

Ingold, Tim: "Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world", en *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*, M. Strathern, (editor), Routledge, Londres, 1995.

Jacobs, Jane: *Edge of Empire. Postcolonialism and the City,* Routledge, Londres, 1996.

Jackson, Michael (editor):*Things as they are: New Directions in Phenomeno - logical Anthropology,* Indiana University Press, Bloomington, 1996.

Karim, Wazir Jahan: “Anthropology Without Tears: How a `Local’ Sees the `Local’and the `Global’”, en *The Future of Anthropological Knowledge,* H. Moore, (editor), Routledge, Londres, 1996.

Leff, Enrique: “¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropriación social de los recursos naturales”, *Gaceta Ecológica* 37, 58-64, 1995b.

Leff, Enrique: *Green Production. Toward and Environmental Rationality,* Guilford Press, Nueva York, 1995a.

Leff, Enrique: “Ecotechnological productivity: the emergence of a concept, its implications and applications for sustainable development”, Presentado en la conferencia “Implications and Applications of Bioeconomics”, Palma de Mallorca, 11-13 de marzo 1994.

Leff, Enrique: “La Dimensión Cultural y el Manejo Integrado, Sustentable y Sostenido de los Recursos Naturales”, en *Cultura y Manejo Sustentable de los Recursos Naturales,* E. Leff y J. Carabias, (editores), CIICH/UNAM, México D.F., 1992.

Marglin, Stephen: “Losing Touch: The Cultural Conditions of Worker Accommodation and Resistance”, en *Dominating Knowledge,* F. Appfel-Marglin y S. Marglin, (editores), Clarendon Press, Oxford, 1990.

Maturana, Humberto, y Francisco Varela: *The Tree of Knowledge,* Shambhala, Boston 1987.

MacCormack, Carol, y Marilyn Strathern (editores): *Nature, Culture and Gender,* Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Martínez Alier, Joan: *De La Economía Ecológica al Ecologismo Popular,* Icaria, Barcelona, 1992.

Milton, Kay: *Environmentalism and Cultural Theory*, Routledge, Londres, 1996.

Milton, Kay (editor): *Environmentalism. The View from Anthropology,* Routledge, Londres, 1993.

Ong, Aihwa: *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline,* SUNY Press, Albany, 1987.

Parajuli, Pramod: “Governance at the Grassroots: From Global Civil Society to Ecosystem Communities”, Sometido para su publicación a *International Social Science Journal*, 1997.

Rahnema Majid y Victoria Bawtree: *The Postdevelopment Reader,* Zed Books, Londres, 1997.

Resnick, Stephen, y Rick Wolff: *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy,* University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Restrepo, Eduardo, y Jorge I. del Valle (editores): *Renacientes del Guandal,* Proyecto /Biopacífico/Universidad Nacional, Bogotá, 1996.

Richards, Paul: "Cultivation: Knowledge or Performance?", en *An Anthropo - logical Critique of Development*, M. Hobart, (editor), Routledge, Londres, 1993.

Scott, James: *Weapons of the Weak*, Yale University Press, New Haven, 1985.

Soja, Edward: *Thirdspace,* Basil Blackwell, Oxford, 1996.

Strathern, Marilyn: "No Nature, No Culture: The Hagen Case", en *Nature, Culture and Gender*, C. MacCormack y M. Strathern, (editores), Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Taussig, Michael: *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.

Varela, Francisco, Evan Thompson, y Eleanor Rosch: *The Embodied Mind,* MIT Press, Cambridge, 1991.

Varese, Stefano: "The New Environmentalist Movement of Latin American Indigenous People", en *Valuing Local Knowledge,* S. Brush, (editor), Island Press, Washington D.C., 1996.

Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"

Santiago Castro-Gómez [1]

Durante las últimas dos décadas del siglo XX, la filosofía posmoderna y los estudios culturales se constituyeron en importantes corrientes teóricas que, adentro y afuera de los recintos académicos, impulsaron una fuerte crítica a las patologías de la occidentalización. A pesar de todas sus diferencias, las dos corrientes coinciden en señalar que tales patologías se deben al carácter dualista y excluyente que asumen las relaciones modernas de poder. La modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas. La crisis actual de la modernidad es vista por la filosofía posmoderna y los estudios culturales como la gran oportunidad histórica para la emergencia de esas diferencias largamente reprimidas.

A continuación mostraré que el anunciado "fin" de la modernidad implica ciertamente la crisis de un dispositivo de poder que construía al "otro" mediante una lógica binaria que reprimía las diferencias. Con todo, quisiera defender la tesis de que esta crisis no conlleva el debilitamiento de la *estructura mundial* al interior de la cual operaba tal dispositivo. Lo que aquí denominaré el "fin de la modernidad" es tan solo la crisis de *una configuración histórica del poder* en el marco del sistema-mundo capitalista, que sin embargo ha tomado otras formas en tiempos de globalización, sin que ello implique la desaparición de ese mismo sistema-mundo. Argumentaré que la actual reorganización global de la economía capitalista se sustenta sobre la producción de las diferencias y que, por tanto, la afir-

1. Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, de la Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá.

mación celebratoria de éstas, lejos de subvertir al sistema, podría estar contribuyendo a consolidarlo. Defenderé la tesis de que el desafío actual para una *teoría crítica de la sociedad* es, precisamente, mostrar en qué consiste la crisis del proyecto moderno y cuáles son las nuevas configuraciones del poder global en lo que Lyotard ha denominado la "condición posmoderna".

Mi estrategia consistirá primero en interrogar el significado de lo que Habermas ha llamado el "proyecto de la modernidad", buscando mostrar la génesis de dos fenómenos sociales estrechamente relacionados: la formación de los estados nacionales y la consolidación del colonialismo. Aquí pondré el acento en el papel jugado por el *conocimiento científico-técnico*, y en particular por el conocimiento brindado por las ciencias sociales, en la consolidación de estos fenómenos. Posteriormente mostraré que el "fin de la modernidad" no puede ser entendido como el resultado de la explosión de los marcos normativos en donde este proyecto jugaba taxonómicamente, sino como una nueva configuración de las relaciones mundiales de poder, esta vez ya no basada en la represión sino en la producción de las diferencias. Finalizaré con una breve reflexión sobre el papel de una teoría crítica de la sociedad en tiempos de globalización.

1. El proyecto de la gubernamentabilidad

¿Qué queremos decir cuando hablamos del "proyecto de la modernidad"? En primer lugar, y de manera general, nos referimos al intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento. El filósofo alemán Hans Blumemberg ha mostrado que este proyecto demandaba, a nivel conceptual, elevar al hombre al rango de principio ordenador de todas las cosas[2]. Ya no es la voluntad inescrutable de Dios quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien, sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes inherentes a la naturaleza para colocarlas a su servicio. Esta rehabilitación del hombre viene de la mano con la idea del dominio sobre la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, cuyo verdadero profeta fue Bacon. De hecho, la naturaleza es presentada por Bacon como el gran "adversario" del hombre, como el enemigo al que hay que vencer para domesticar las contingencias de la vida y establecer el *Regnum hominis* sobre la tierra[3]. Y la mejor táctica para ganar esta guerra es conocer el interior del enemigo, oscultar sus secretos más íntimos, para luego, con sus propias armas, someterlo a la voluntad humana. El papel de la razón científico-técnica es precisamente acceder a los secretos más ocultos y remotos de la naturaleza con el fin de obligarla a obedecer nuestros imperativos de control. La inseguridad ontológica sólo podrá ser eliminada en la medida en que se aumenten los mecanismos de control sobre

2. Cf. H. Blumemberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt 197, parte II.

3. Cf. F. Bacon, *Novum Organum* # 1-33; 129.

las fuerzas mágicas o misteriosas de la naturaleza y sobre todo aquello que no podemos reducir a la calculabilidad. Max Weber habló en este sentido de la racionalización de occidente como un proceso de "desencantamiento" del mundo.

Quisiera mostrar que cuando hablamos de la modernidad como "proyecto" nos estamos refiriendo también, y principalmente, a la existencia de una *instancia central* a partir de la cual son dispensados y coordinados los mecanismos de control sobre el mundo natural y social. Esa instancia central es el Estado, garante de la organización racional de la vida humana. "Organización racional" significa, en este contexto, que los procesos de desencantamiento y desmagicalización del mundo a los que se refieren Weber y Blumemberg empiezan a quedar reglamentados por la acción directriz del Estado. El Estado es entendido como la esfera en donde todos los intereses encontrados de la sociedad pueden llegar una "síntesis", esto es, como el locus capaz de formular metas colectivas, válidas para todos. Para ello se requiere la aplicación estricta de "criterios racionales" que permitan al Estado canalizar los deseos, los intereses y las emociones de los ciudadanos hacia las metas definidas por él mismo. Esto significa que el Estado moderno no solamente adquiere el monopolio de la violencia, sino que usa de ella para "dirigir" racionalmente las actividades de los ciudadanos, de acuerdo a criterios establecidos científicamente de antemano.

El filósofo social norteamericano Immanuel Wallerstein ha mostrado cómo las ciencias sociales se convirtieron en una pieza fundamental para este proyecto de organización y control de la vida humana[4]. El nacimiento de las ciencias sociales no es un fenómeno *aditivo* a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino *constitutivo* de los mismos. Era necesario generar una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar[5]. Sin el concurso de las ciencias sociales, el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, definir metas colectivas a largo y a corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una "identidad" cultural[6]. No solo la reestructuración de la economía de acuerdo a las nuevas exigencias del capitalismo internacional, sino también la redefinición de la legitimidad política, e incluso la identificación del carácter y los valores peculiares de cada nación, demandaban una representación científicamente avalada sobre el modo en que "funcionaba" la realidad social. Solamente sobre la base de esta información era posible realizar y ejecutar programas gubernamentales.

4. Cf. I. Wallerstein, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Polity Press, Londres, 1991.

5. Las ciencias sociales son, como bien lo muestra Giddens, "sistemas reflexivos", pues su función es observar el mundo social desde el que ellas mismas son producidas. Cf. A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 23 ss.

6. Sobre este problema de la identidad cultural como un constructo estatal me he ocupado en el artículo "Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización", en: J. Martín-Barbero, F. López de la Roche, Jaime E. Jaramillo (eds.), *Cultura y Globalización.* CES - Universidad Nacional de Colombia, 1999, pp. 78-102.

Las taxonomías elaboradas por las ciencias sociales no se limitaban, entonces, a la elaboración de un sistema abstracto de reglas llamado "ciencia" - como ideológicamente pensaban los padres fundadores de la sociología -, sino que tenían consecuencias prácticas en la medida en que eran capaces de legitimar las políticas regulativas del Estado. La matriz práctica que dará origen al surgimiento de las ciencias sociales es la necesidad de "ajustar" la vida de los hombres al aparato de producción. Todas las políticas y las instituciones estatales (la escuela, las constituciones, el derecho, los hospitales, las cárceles, etc.) vendrán definidas por el imperativo jurídico de la "modernización", es decir, por la necesidad de disciplinar las pasiones y orientarlas hacia el beneficio de la colectividad a través del trabajo. De lo que se trataba era de ligar a todos los ciudadanos al proceso de producción mediante el sometimiento de su tiempo y de su cuerpo a una serie de normas que venían definidas y legitimadas *por el conocimiento*. Las ciencias sociales enseñan cuáles son las "leyes" que gobiernan la economía, la sociedad, la política y la historia. El Estado, por su parte, define sus políticas gubernamentales a partir de esta normatividad científicamente legitimada.

Ahora bien, este intento de crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados conlleva el fenómeno que aquí denominamos "la invención del otro". Al hablar de "invención" no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son *construidas*. Antes que como el "ocultamiento" de una identidad cultural preexistente, el problema del "otro" debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del *proceso de producción material y simbólica* en el que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XVI[7]. Quisiera ilustrar este punto acudiendo a los análisis de la pensadora venezolana Beatriz González Stephan, quien ha estudiado los dispositivos disciplinarios de poder en el contexto latinoamericano del siglo XIX y el modo en que, a partir de estos dispositivos, se hizo posible la "invención del otro".

González Stephan identifica tres prácticas disciplinarias que contribuyeron a forjar los ciudadanos latinoamericanos del siglo XIX: las *constituciones*, los *manuales de urbanidad* y las *gramáticas de la lengua*. Siguiendo al teórico uruguayo Angel Rama, Beatriz González constata que estas tecnologías de subjetivación poseen un denominador común: su legitimidad descansa en la *escritura*. Escribir era un ejercicio que, en el siglo XIX, respondía a la necesidad de ordenar e instaurar la lógica de la "civilización" y que anticipaba el sueño modernizador de las elites criollas. La palabra escrita construye leyes e identidades nacionales, diseña programas modernizadores, organiza la comprensión del mundo en términos de inclusiones y exclusiones. Por eso el proyecto fundacional de la nación se lleva a

7. Por eso preferimos usar la categoría "invención" en lugar de "encubrimiento", como hace el filósofo argentino Enrique Dussel. Cf. E. Dussel, *1492: El encubrimiento del otro. El orígen del mito de la modernidad*. Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.

cabo mediante la implementación de instituciones legitimadas por la letra (escuelas, hospicios, talleres, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene) que reglamentan la conducta de los actores sociales, establecen fronteras entre unos y otros y les transmiten la certeza de existir adentro o afuera de los límites definidos por esa legalidad escrituraria[8].

La formación del ciudadano como "sujeto de derecho" sólo es posible dentro del marco de la escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, *inventar la ciudadanía*, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentabilidad. La constitución venezolana de 1839 declara, por ejemplo, que sólo pueden ser ciudadanos los varones casados, mayores de 25 años, que sepan leer y escribir, que sean dueños de propiedad raíz y que practiquen una profesión que genere rentas anuales no inferiores a 400 pesos[9]. La adquisición de la ciudadanía es, entonces, un tamiz por el que sólo pasarán aquellas personas cuyo perfil se ajuste al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad: varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual. Los individuos que no cumplen estos requisitos (mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes) quedarán por fuera de la "ciudad letrada", recluidos en el ámbito de la ilegalidad, sometidos al castigo y la terapia por parte de la misma ley que los excluye.

Pero si la constitución define formalmente un tipo deseable de subjetividad moderna, la pedagogía es el gran artífice de su materialización. La escuela se convierte en un espacio de internamiento donde se forma ese tipo de sujeto que los "ideales regulativos" de la constitución estaban reclamando. Lo que se busca es introyectar una disciplina sobre la mente y el cuerpo que capacite a la persona para ser "útil a la patria". El comportamiento del niño deberá ser reglamentado y vigilado, sometido a la adquisición de conocimientos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturales y estilos de vida que le permitan asumir un rol "productivo" en la sociedad. Pero no es hacia la escuela como "institución de secuestro" que Beatriz González dirige sus reflexiones, sino hacia la función disciplinaria de ciertas tecnologías pedagógicas como los manuales de urbanidad, y en particular del muy famoso de Carreño publicado en 1854. El manual funciona dentro del campo de autoridad desplegado por el libro, con su intento de reglamentar la sujeción de los instintos, el control sobre los movimientos del cuerpo, la domesticación de todo tipo de sensibilidad considerada como "bárbara"[10]. No se escri-

8. B. González Stephan, "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano", en: B. González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías.* Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

9. Ibid., p. 31.

10. Id., "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado", en: B. González Stephan / J. Lasarte / G. Montaldo / M.J. Daroqui (comp.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina.* Monte Avila Editores, Caracas, 1995.

bieron manuales para ser buen campesino, buen indio, buen negro o buen gaucho, ya que todos estos tipos humanos eran vistos como pertenecientes al ámbito de la barbarie. Los manuales se escribieron para ser "buen ciudadano"; para formar parte de la *civitas*, del espacio legal en donde habitan los sujetos epistemológicos, morales y estéticos que necesita la modernidad. Por eso, el manual de Carreño advierte que "sin la observacia de estas reglas, más o menos perfectas, según el grado de *civilización* de cada país [...] no habrá medio de cultivar la sociabilidad, que es el principio de la conservación y el *progreso* de los pueblos y la existencia de toda sociedad *bien ordenada*"[11].

Los manuales de urbanidad se convierten en la nueva biblia que indicará al ciudadano cuál debe ser su comportamiento en las más diversas situaciones de la vida, pues de la obediencia fiel a tales normas dependerá su mayor o menor éxito en la *civitas terrena*, en el reino material de la civilización. La "entrada" en el banquete de la modernidad demandaba el cumplimiento de un recetario normativo que servía para distinguir a los miembros de la nueva clase urbana que empezaba a emerger en toda Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XIX. Ese "nosotros" al que hace referencia el manual es, entonces, el ciudadano burgués, el mismo al que se dirigen las constituciones republicanas; el que sabe cómo hablar, comer, utilizar los cubiertos, sonarse las narices, tratar a los sirvientes, conducirse en sociedad. Es el sujeto que conoce perfectamente "el teatro de la etiqueta, la rigidez de la apariencia, la máscara de la contención"[12]. En este sentido, las observaciones de González Stephan coinciden con las de Max Weber y Norbert Elias, para quienes la constitución del sujeto moderno viene de la mano con la exigencia del autocontrol y la represión de los instintos, con el fin de hacer más visible la diferencia social. El "proceso de la civilización" arrastra consigo un crecimiento del umbral de la vergüenza, porque se hacía necesario distinguirse claramente de todos aquellos estamentos sociales que no pertenecían al ámbito de la *civitas* que intelectuales latinoamericanos como Sarmiento venían identificando como paradigma de la modernidad. La "urbanidad" y la "educación cívica" jugaron, entonces, como taxonomías pedagógicas que separaban el frac de la ruana, la pulcritud de la suciedad, la capital de las provincias, la república de la colonia, la civilización de la barbarie.

En este proceso taxonómico jugaron también un papel fundamental las gramáticas de la lengua. González Stephan menciona en particular la *Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los americanos*, publicada por Andrés Bello en 1847. El proyecto de construcción de la nación requería de la estabilización lingüística para una adecuada implementación de las leyes y para facilitar, además, las transacciones comerciales. Existe, pues, una relación directa entre lengua y ciudadanía, entre las gramáticas y los manuales de urbanidad: en todos estos casos,

11. Ibid., p. 436.

12. Ibid., p. 439.

de lo que se trata es de crear al *homo economicus*, al sujeto patriarcal encargado de impulsar y llevar a cabo la modernización de la república. Desde la normatividad de la letra, las gramáticas buscan generar una cultura del "buen decir" con el fin de evitar "las prácticas viciosas del habla popular" y los barbarismos groseros de la plebe[13]. Estamos, pues, frente a una práctica disciplinaria en donde se reflejan las contradicciones que terminarían por desgarrar al proyecto de la modernidad: establecer las condiciones para la "libertad" y el "orden" implicaba el sometimiento de los instintos, la supresión de la espontaneidad, *el control sobre las diferencias.* Para ser civilizados, para entrar a formar parte de la modernidad, para ser ciudadanos colombianos, brasileños o venezolanos, los individuos no sólo debían comportarse correctamente y saber leer y escribir, sino también adecuar su lenguaje a una serie de normas. El sometimiento al orden y a la norma conduce al individuo a sustituir el flujo heterogéneo y espontáneo de lo vital por la adopción de un *continuum* arbitrariamente constituido desde la letra.

Resulta claro, entonces, que los dos procesos señalados por González Stephan, la invención de la ciudadanía y la invención del otro, se hallan *genéticamente* relacionados. Crear la identidad del ciudadano moderno en América Latina implicaba generar un *contraluz* a partir del cual esa identidad pudiera medirse y afirmarse como tal. La construcción del imaginario de la "civilización" exigía necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la "barbarie". Se trata en ambos casos de algo más que representaciones mentales. Son imaginarios que poseen una *materialidad concreta*, en el sentido de que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales. Es precisamente este vínculo entre conocimiento y disciplina el que nos permite hablar, siguiendo a Gayatri Spivak, del proyecto de la modernidad como el ejercicio de una "violencia epistémica".

Ahora bien, aunque Beatriz González ha indicado que todos estos mecanismos disciplinarios buscaban crear el perfil del *homo economicus* en América Latina, su análisis genealógico, inspirado en la microfísica del poder de Michel Foucault, no permite entender el modo en que estos procesos quedan vinculados a la dinámica de la constitución del capitalismo como sistema-mundo. Para conceptualizar este problema se hace necesario realizar un giro metodológico: la genealogía del saber-poder, tal como es realizada por Foucault, debe ser ampliada hacia el ámbito de *macroestructuras de larga duración* (Braudel / Wallerstein), de tal manera que permita visualizar el problema de la "invención del otro" desde una perspectiva *geopolítica.* Para este propósito resultará muy útil examinar el modo en que las teorías poscoloniales han abordado este problema.

13. B. González Stephan, "Economías fundacionales", p. 29.

2. La colonialidad del poder o la "otra cara" del proyecto de la modernidad

Una de las contribuciones más importantes de las teorías poscoloniales a la actual reestructuración de las ciencias sociales es haber señalado que el surgimiento de los Estados nacionales en Europa y América durante los siglos XVII al XIX no es un proceso autónomo, sino que posee una contraparte estructural: la consolidación del colonialismo europeo en ultramar. La persistente negación de este vínculo entre modernidad y colonialismo por parte de las ciencias sociales ha sido, en realidad, uno de los signos más claros de su limitación conceptual. Impregnadas desde sus orígenes por un imaginario eurocéntrico, las ciencias sociales proyectaron la idea de una Europa *ascéptica y autogenerada*, formada históricamente sin contacto alguno con otras culturas[14]. La racionalización – en sentido weberiano - habría sido el resultado de un despliegue de *cualidades inherentes* a las sociedades occidentales (el "tránsito" de la tradición a la modernidad), y no de la interacción colonial de Europa con América, Asia y Africa a partir de 1492[15]. Desde este punto de vista, la experiencia del colonialismo resultaría completamente irrelevante para entender el fenómeno de la modernidad y el surgimiento de las ciencias sociales. Lo cual significa que para los africanos, asiáticos y latinoamericanos el colonialismo no significó primariamente destrucción y expoliación sino, ante todo, el comienzo del tortuoso pero inevitable camino hacia el desarrollo y la modernización. Este es el imaginario colonial que ha sido reproducido tradicionalmente por las ciencias sociales y la filosofía en ambos lados del Atlántico.

Las teorías poscoloniales han mostrado, sin embargo, que cualquier recuento de la modernidad que no tenga en cuenta el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente *modernas* de poder resulta no sólo incompleto sino también ideológico. Pues fue precisamente a partir del colonialismo que se generó ese tipo de poder disciplinario que, según Foucault, caracteriza a las sociedades y a las instituciones modernas. Si como hemos visto en el apartado anterior, el Estado-nación opera como una maquinaria generadora de otredades que deben ser disciplinadas, esto se debe a que el surgimiento de los estados modernos se da en el marco de lo que Walter Mignolo ha llamado el "sistema-mundo moderno/colonial"[16]. De acuerdo a teóricos como Mignolo, Dussel y Wallerstein, el Estado moderno no debe ser mirado como una unidad abstracta,

14. Cf. J.M. Blaut, *The Colonizer`s Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. The Guilford Press, New York, 1993.

15. Recordar la pregunta que se hace Max Weber al comienzo de *La ética protestante* y que guiará toda su teoría de la racionalización: "¿Qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales que, al menos como solemos representárnoslos, parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?" Cf. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Península, Madrid, 1984, p. 23.

16. Cf. W. Mignolo, *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* Princenton University Press, Princenton, 2000, p. 3 ss.

separada del sistema de relaciones mundiales que se configuran a partir de 1492, sino como una *función* al interior de ese sistema internacional de poder.

Surge entonces la pregunta: ¿cuál es el dispositivo de poder que genera el sistema-mundo moderno/colonial y que es reproducido estructuralmente hacia adentro por cada uno de los estados nacionales? Una posible respuesta la encontramos en el concepto de la "colonialidad del poder" sugerido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano[17]. En opinión de Quijano, la expoliación colonial es legitimada por un imaginario que establece *diferencias inconmensurables* entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de "raza" y de "cultura" operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo "otro de la razón", lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas "identitarias" del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura - pues sus códigos son inconmensurables - sino en el ámbito de la *Realpolitik* dictada por el poder colonial. Una política "justa" será aquella que, mediante la implementación de mecanismos jurídicos y disciplinarios, intente civilizar al colonizado a través de su completa occidentalización.

El concepto de la "colonialidad del poder" amplía y corrige el concepto foucaultiano de "poder disciplinario", al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea. Desde este punto de vista podemos decir lo siguiente: la modernidad es un "proyecto" en la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una *doble* gubernamentabilidad jurídica. De un lado, la ejercida *hacia adentro* por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gubernamentabilidad ejercida *hacia afuera* por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial, en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Ambos procesos forman parte de una sola dinámica estructural.

Nuestra tesis es que las ciencias sociales se constituyen en este espacio de poder moderno/colonial y en los saberes ideológicos generados por él. Desde este punto de vista, las ciencias sociales no efectuaron jamás una "ruptura epistemológica" – en el sentido althusseriano – frente a la ideología, sino que el imaginario colonial impregnó desde sus orígenes a todo su sistema conceptual[18]. Así, la

17. Cf. A. Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en: S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial.* CEJA, Santafé de Bogotá, 1999, p. 99-109.

18. Una genealogía de las ciencias sociales debería mostrar que el imaginario ideológico que luego impregnaría a las ciencias sociales tuvo su origen en la primera fase de consolidación del sistema-mundo moderno/colonial, es decir, en la época de la hegemonía española.

mayoría de los teóricos sociales de los siglos XVII y XVIII (Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet) coincidían en que la "especie humana" sale poco a poco de la ignorancia y va atravesando diferentes "estadios" de perfeccionamiento hasta, finalmente, obtener la "mayoría de edad" a la que han llegado las sociedades modernas europeas[19]. El referente empírico utilizado por este modelo heurístico para definir cuál es el primer "estadio", el más bajo en la escala del desarrollo humano, es el de las sociedades indígenas americanas tal como éstas eran descritas por viajeros, cronistas y navegantes europeos. La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. "Al comienzo todo era América", es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todos, "estado de naturaleza". El último estadio del progreso humano, el alcanzado ya por las sociedades europeas, es construido, en cambio, como "lo otro" absoluto del primero y *desde su contraluz*. Allí reina la civilidad, el Estado de derecho, el cultivo de la ciencia y de las artes. El hombre ha llegado allí a un estado de "ilustración" en el que, al decir de Kant, puede autolegislarse y hacer uso autónomo de su razón. Europa ha marcado el camino civilizatorio por el que deberán transitar todas las naciones del planeta.

No resulta difícil ver cómo el aparato conceptual con el que nacen las ciencias sociales en los siglos XVII y XVIII se halla sostenido por un imaginario colonial de carácter ideológico. Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos, han permeado por completo los modelos analíticos de las ciencias sociales. El imaginario del progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial. Las ciencias sociales funcionan estructuralmente como un "aparato ideológico" que, de puertas para adentro, legitimaba la exclusión y el disciplinamiento de aquellas personas que no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para implementar sus políticas de modernización; de puertas para afuera, en cambio, las ciencias sociales legitimaban la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio y comercio entre el centro y la periferia, es decir, los grandes beneficios sociales y económicos que las potencias europeas estaban obteniendo del dominio sobre sus colonias. La producción de la alteridad hacia adentro y la producción de la alteridad hacia afuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La *colonialidad del poder* y la *colonialidad del saber* se encuentraban emplazadas en una misma matriz genética.

19. Cf. R. Meek, *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Siglo XXI, Madrid, 1981.

3. Del poder disciplinar al poder libidinal

Quisiera finalizar este ensayo preguntándome por las transformaciones sufridas por el capitalismo una vez consolidado el final del proyecto de la modernidad, y por las consecuencias que tales transformaciones pueden tener para las ciencias sociales y para la teoría crítica de la sociedad.

Hemos conceptualizado la modernidad como una serie de *prácticas* orientadas hacia el control racional de la vida humana, entre las cuales figuran la institucionalización de las ciencias sociales, la organización capitalista de la economía, la expansión colonial de Europa y, por encima de todo, la configuración jurídico-territorial de los estados nacionales. También vimos que la modernidad es un "proyecto" porque ese control racional sobre la vida humana es ejercido hacia adentro y hacia afuera desde una instancia central, que es el Estado-nación. En este orden de ideas viene entonces la pregunta: ¿a qué nos referimos cuando hablamos del *final* del proyecto de la modernidad? Podríamos empezar a responder de la siguiente forma: la modernidad deja de ser operativa como "proyecto" en la medida en que lo social empieza a ser configurado por instancias que escapan al control del Estado nacional. O dicho de otra forma: el proyecto de la modernidad llega a su "fin" cuando el Estado nacional pierde la capacidad de organizar la vida social y material de las personas. Es, entonces, cuando podemos hablar propiamente de la *globalización*.

En efecto, aunque el proyecto de la modernidad tuvo siempre una tendencia hacia la mundialización de la acción humana, creemos que lo que hoy se llama "globalización" es un fenómeno *sui generis*, pues conlleva un cambio cualitativo de los dispositivos mundiales de poder. Quisiera ilustrar esta diferencia entre modernidad y globalización utilizando las categorías de "anclaje" y "desanclaje" desarrolladas por Anthony Giddens: mientras que la modernidad desancla las relaciones sociales de sus contextos tradicionales y las reancla en ámbitos postradicionales de acción coordinados por el Estado, la globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos nacionales y los reancla en ámbitos posmodernos de acción *que ya no son coordinados por ninguna instancia en particular*.

Desde este punto de vista, sostengo la tesis de que la globalización no es un "proyecto", porque la gubernamentabilidad no necesita ya de un "punto arquimédico", es decir, de una instancia central que regule los mecanismos de control social[20].

20. La materialidad de la globalización ya no está constituída por las instituciones disciplinarias del Estado nacional, sino por corporaciones que no conocen territorios ni fronteras. Esto implica la configuración de un nuevo marco de legalidad, es decir, de una nueva forma de ejercicio del poder y la autoridad, así como de la producción de nuevos mecanismos punitivos - una policía global - que garanticen la acumulación de capital y la resolución de los conflictos. Las guerras del Golfo y de Kosovo son un buen ejemplo del "nuevo orden mundial" que emerge después de la guerra fría y como consecuencia del "fin" del proyecto de la modernidad. Cf. S. Castro-Gómez / E. Mendieta, "La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización", en: Id., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en debate.* Editorial Porrúa, México, 1998, p. 5-30.

Podríamos hablar incluso de una *gubernamentabilidad sin gobierno* para indicar el carácter espectral y nebuloso, a veces imperceptible, pero por ello mismo eficaz, que toma el poder en tiempos de globalización. La sujeción al sistema-mundo ya no se asegura mediante el control sobre el tiempo y sobre el cuerpo ejercido por instituciones como la fábrica o el colegio, sino por la producción de bienes simbólicos y por la seducción irresistible que éstos ejercen sobre el imaginario del consumidor. El poder *libidinal* de la posmodernidad pretende modelar la totalidad de la psicología de los individuos, de tal manera que cada cual pueda construir reflexivamente su propia subjetividad sin necesidad de oponerse al sistema. Por el contrario, son los *recursos* ofrecidos por el sistema mismo los que permiten la construcción diferencial del "Selbst". Para cualquier estilo de vida que uno elija, para cualquier proyecto de autoinvención, para cualquier ejercicio de escribir la propia biografía, siempre hay una oferta en el mercado y un "sistema experto" que garantiza su confiabilidad[21]. Antes que reprimir las diferencias, como hacía el poder disciplinar de la modernidad, el poder libidinal de la posmodernidad *las estimula y las produce.*

Habíamos dicho también que en el marco del proyecto moderno, las ciencias sociales jugaron básicamente como mecanismos productores de alteridades. Esto debido a que la acumulación de capital tenía como requisito la generación de un perfil de "sujeto" que se adaptara fácilmente a las exigencias de la producción: blanco, varón, casado, heterosexual, disciplinado, trabajador, dueño de sí mismo. Tal como lo ha mostrado Foucault, las ciencias humanas contribuyeron a crear este perfil en la medida en que formaron su objeto de conocimiento a partir de prácticas institucionales de reclusión y secuestro. Cárceles, hospitales, manicomios, escuelas, fábricas y sociedades coloniales fueron los laboratorios donde las ciencias sociales obtuvieron *a contraluz* aquella imagen de "hombre" que debía impulsar y sostener los procesos de acumulación de capital. Esta imagen del "hombre racional", decíamos, se obtuvo *contrafácticamente* mediante el estudio del "otro de la razón": el loco, el indio, el negro, el desadaptado, el preso, el homosexual, el indigente. La construcción del perfil de subjetividad que requería el proyecto moderno exigía entonces la *supresión* de todas estas diferencias.

Sin embargo, y en caso de ser plausible lo que he venido argumentando hasta ahora, en el momento en que la acumulación de capital ya no demanda la supresión sino la *producción* de diferencias, también debe cambiar el vínculo estructural entre las ciencias sociales y los nuevos dispositivos de poder. Las ciencias sociales y las humanidades se ven obligadas a realizar un "cambio de paradigma" que les permita ajustarse a las exigencias sistémicas del capital global. El caso de Lyotard me parece sintomático. Afirma con lucidez que el metarelato de la humanización de la Humanidad ha entrado en crisis, pero declara, al mismo tiempo, el nacimiento de un nuevo relato legitimador: la *coexistencia* de diferen-

21. El concepto de la confianza (trust) depositada en sistemas expertos lo tomo directamente de Giddens. Cf. op.cit., p. 84 ss.

tes "juegos de lenguaje". Cada juego de lenguaje define sus propias reglas, que ya no necesitan ser legitimadas por un tribunal superior de la razón. Ni el héroe epistemológico de Descartes ni el héroe moral de Kant funcionan ya como instancias transcendentales desde donde se definen las reglas universales que deberán jugar *todos* los jugadores, independientemente de la diversidad de juegos en los cuales participen. Para Lyotard, en la "condición posmoderna" son los jugadores mismos quienes construyen las reglas del juego que desean jugar. No existen reglas definidas de antemano[22].

El problema con Lyotard no es que haya declarado el final de un proyecto que, en opinión de Habermas, todavía se encuentra "inconcluso"[23]. El problema radica, más bien, en el nuevo relato que propone. Pues afirmar que ya no existen reglas definidas de antemano equivale a *invisibilizar* – es decir, enmascarar - al sistema-mundo que produce las diferencias en base a reglas definidas *para todos* los jugadores del planeta. Entendámonos: la muerte de los metarelatos de legitimación del sistema-mundo no equivale a la muerte del sistema-mundo Equivale, más bien, a un cambio de las relaciones de poder *al interior* del sistema-mundo, lo cual genera nuevos relatos de legitimación como el propuesto por Lyotard. Sólo que la estrategia de legitimación es diferente: ya no se trata de metarelatos que *muestran* al sistema, proyectándolo ideológicamente en un macrosujeto epistemológico, histórico y moral, sino de microrelatos que lo dejan *por fuera de la representación*, es decir, que lo invisibilizan.

Algo similar ocurre con los llamados *estudios culturales*, uno de los paradigmas más innovadores de las humanidades y las ciencias sociales hacia finales del siglo XX[24]. Ciertamente, los estudios culturales han contruibuido a flexibilizar las rígidas fronteras disciplinarias que hicieron de nuestros departamentos de sociales y humanidades un puñado de "feudos epistemológicos" inconmensurables. La vocación transdisciplinaria de los estudios culturales ha sido altamente saludable para unas instituciones académicas que, por lo menos en Latinoamérica, se habían acostumbrado a "vigilar y administrar" el canon de cada una de las disciplinas[25]. Es en este sentido que el informe de la comisión Gulbenkian señala cómo los estudios culturales han empezado a tender puentes entre los tres grandes islotes en que la modernidad había repartido el conocimiento científico[26].

22. Cf. J.-F. Lyotard. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Rei, México, 1990.

23. Cf. J. Habermas, *Die Moderne – Ein Unvollendetes Projekt*. Reclam, Leipzig, 1990, p. 32-54.

24. Para una introducción a los estudios culturales anglosajones, véase: B. Agger, *Cultural Studies as Critical Theory*. The Falmer Press, London / New York, 1992. Para el caso de los estudios culturales en América Latina, la mejor introducción sigue siendo el libro de W. Rowe / V. Schelling, *Memoria y Modernidad. Cultura Popular en América Latina*. Grijalbo, México, 1993.

25. Es preciso establecer aquí una diferencia en el significado *político* que han tenido los estudios culturales en la universidad norteamericana y latinoamericana respectivamente. Mientras que en los Estados Unidos los estudios culturales se han convertido en un vehículo idóneo para el rápido "carrerismo" académico en un ámbito estructuralmente flexible, en América Latina han servido para combatir la desesperante osificación y el parroquialismo de las estructuras universitarias.

26. Cf. I. Wallerstein, et.al, *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press, Stanford, 1996, p. 64-66.

Sin embargo, el problema no está tanto en la inscripción de los estudios culturales en el ámbito universitario, y ni siquiera en el tipo de preguntas teóricas que abren o en las metodologías que utilizan, como en el *uso* que hacen de estas metodologías y en las *respuestas* que dan a esas preguntas. Es evidente, por ejemplo, que la planetarización de la industria cultural ha puesto en entredicho la separación entre cultura alta y cultura popular, a la que todavía se aferraban pensadores de tradición "crítica" como Horkheimer y Adorno, para no hablar de nuestros grandes "letrados" latinoamericanos con su tradición conservadora y elitista. Pero en este intercambio massmediático entre lo culto y lo popular, en esa negociación planetaria de bienes simbólicos, los estudios culturales parecieran ver nada más que una explosión liberadora de las diferencias. La cultura urbana de masas y las nuevas formas de percepción social generadas por las tecnologías de la información son vistas como espacios de emancipación democrática, e incluso como un *locus* de hibridación y resistencia frente a los imperativos del mercado. Ante este diagnóstico, surge la sospecha de si los estudios culturales no habrán hipotecado su potencial crítico a la mercantilización fetichizante de los bienes simbólicos.

Al igual que en el caso de Lyotard, el sistema-mundo permanece como ese gran *objeto ausente de la representación* que nos ofrecen los estudios culturales. Pareciera como si *nombrar* la "totalidad" se hubiese convertido en un tabú para las ciencias sociales y la filosofía contemporáneas, del mismo modo que para la religión judía constituía un pecado nombrar o representar a Dios. Los temas "permitidos" – y que ahora gozan de prestigio académico - son la fragmentación del sujeto, la hibridación de las formas de vida, la articulación de las diferencias, el desencanto frente a los metarelatos. Si alguien utiliza categorías como "clase", "periferia" o "sistema-mundo", que pretenden abarcar heurísticamente una multiplicidad de situciones particulares de género, etnia, raza, procedencia u orientación sexual, es calificado de "esencialista", de actuar de forma "políticamente incorrecta", o por lo menos de haber caído en la tentación de los metarelatos. Tales reproches no dejan de ser justificados en muchos casos, pero quizás exista una alternativa.

Considero que el gran desafío para las ciencias sociales consiste en aprender a nombrar la totalidad sin caer en el esencialismo y el universalismo de los metarelatos. Esto conlleva la difícil tarea de repensar la tradición de la *teoría crítica* (aquella de Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Sartre y Althusser) a la luz de la teorización posmoderna, pero, al mismo tiempo, de repensar ésta a la luz de aquella. No se trata, pues, de comprar nuevos odres y desechar los viejos, ni de echar el vino nuevo en odres viejos; se trata, más bien, de reconstruir los viejos odres para que puedan contener al nuevo vino. Este "trabajo teórico", como lo denominó Althusser, ha sido comenzado ya en ambos lados del Atlántico desde diferentes perspectivas. Me refiero a los trabajos de Antonio Negri, Michael Hardt, Fredric Jameson, Slavoj Zizek, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Edward Said, Gayatri Spivak, Ulrich Beck, Boaventura de Souza Santos y Arturo Escobar, entre otros muchos.

La tarea de una teoría crítica de la sociedad es, entonces, hacer *visibles* los nuevos mecanismos de producción de las diferencias en tiempos de globalización. Para el caso latinoamericano, el desafío mayor radica en una "descolonización" las ciencias sociales y la filosofía. Y aunque éste no es un programa nuevo entre nosotros, de lo que se trata ahora es de desmarcarse de toda una serie de *categorías binarias* con las que trabajaron en el pasado las teorías de la dependencia y las filosofías de la liberación (colonizador vesus colonizado, centro versus periferia, Europa versus América Latina, desarrollo versus subdesarrollo, opresor versus orpimido, etc.), entendiendo que ya no es posible conceptualizar las nuevas configuraciones del poder con ayuda de ese instrumental teórico[27]. Desde este punto de vista, las nuevas agendas de los estudios poscoloniales podrían contribuir a revitalizar la tradición de la teoría crítica en nuestro medio[28].

27. Para una crítica de las categorías binarias con las que trabajó el pensamiento latinoamericano del siglo XX, véase mi libro *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996.

28. S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides, "Introducción", en: Id. (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial.* CEJA, Santafé de Bogotá, 1999.

Referencias bibliográficas

Agger, Ben: *Cultural Studies as Critical Theory*. The Falmer Press, London/ New York, 1992.

Bacon, Francis: *Novum Organum*, Sarpe, Madrid, 1984.

Blaut, J.M.: *The Colonizer`s Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, New York, 1993.

Blumemberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997.

Castro-Gómez, Santiago: "Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización", en: J. Martín-Barbero, F. López de la Roche, J.E. Jaramillo (eds.), *Cultura y Globalización*. CES - Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1999.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en debate*, Porrúa / USF, México, 1998.

Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial.* CEJA, Santafé de Bogotá, 1999.

Castro-Gómez, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996.

Dussel, Enrique: *El encubrimiento del otro. El orígen del mito de la modernidad*. Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.

Giddens, Anthony: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

González Stephan, Beatriz: "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado", en: B. González Stephan/ J. Lasarte / G. Montaldo / M.J. Daroqui (comp.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina.* Monte Avila Editores, Caracas, 1995.

González Stephan, Beatriz: "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano", en: B. González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

Habermas, Jürgen: *Die Moderne – Ein Unvollendetes Projekt.* Reclam, Leipzig, 1990.

Lyotard, Jean-Francois: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Rei, México, 1990.

Meek, Robert: *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Siglo XXI, Madrid, 1981.

Mignolo, Walter: *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* Princenton University Press, Princenton, 2000.

Rowe, William y Vivian Schelling: *Memoria y Modernidad. Cultura Popular en América Latina*. Grijalbo, México, 1993.

Quijano, Anibal: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en: S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los interticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial.* CEJA, Santafé de Bogotá, 1999.

Wallerstein, Immanuel, et.al: *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press, Stanford, 1996.

Weber, Max: *La etica protestante y el espíritu del capitalismo,* Península, Madrid, 1984

Superar la e xclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social

Alejandro Moreno[1]

Hace algunos años no se hablaba de exclusión y excluidos sino de marginación y marginalidad. Semejantes conceptos son, en principio, elaboraciones teóricas mediante las cuales se intenta definir, en términos de conocimiento para la acción, la realidad social que nos enfrenta en la práctica del vivir cotidiano. Suponen, de partida, la aceptación, como evidente o comprobada, de una división tajante entre dos sectores muy distintos de una sociedad; en nuestro caso, la venezolana.

El hecho básico ineludible es en primer lugar la división de la sociedad y la distinción entre dos grupos humanos por pertenecer cada uno a una situación social propia. La comparación entre ambas situaciones obliga a comprobar la división. La división es a la vez separación. Como toda conceptualización de una realidad, ésta también homogeiniza, dentro de cada grupo, lo que no es homogéneo. No es la misma la marginación o exclusión de los habitantes de nuestros barrios urbanos y la de nuestros campesinos o nuestros indígenas. Ni tampoco es la misma la inclusión de los diversos sectores del otro grupo.

No parece haber habido a lo largo de toda la historia conocida, por lo menos desde el neolítico, sociedades no divididas o en las que no se haya dado una separación entre sectores sociales, con la excepción de pequeñas comunidades como las tribus indígenas autosuficientes mientras pudieron permanecer aisladas. Esto pone ya una nota de escepticismo sobre los dos verbos del título de este tema: superar y conquistar.

1. Centro de Investigaciones Populares (CIP), Caracas.

Cuando esta separación, ya en nuestros tiempos, se conceptualizaba como marginalidad, se suponía que entre uno y otro grupo existía un margen, una frontera. Las fronteras son superables, aunque sea en forma ilegal, y el otro territorio conquistable. Marginalidad era un concepto de algún modo abierto a la esperanza. Quizás no dice mucho de la realidad, pero sí de la actitud de quienes la conocían así. Decía de frontera, pero también de cercanía y no sólo de posibilidad de superación, sino además de disposición a ello. Decía, pues, que el proceso de marginación se pensaba como reversible y a ello se encaminaron reformas, políticas y capacitaciones.

Si ya no se puede hablar de marginación, sino que hay que hablar de exclusión, debe ser porque aquellos esfuerzos fracasaron. El proceso no sólo no se revirtió, sino que avanzó a un nuevo estadio más radicalmente separador.

Hablar de exclusión es hablar de lejanía y al mismo tiempo de encierro. Ya no de frontera sino de muralla, de afuera y de dentro. El que está dentro construye su muralla y delimita y defiende así su territorio. Es el de dentro el que construye la muralla, no el de fuera.

No se trata, sin embargo, de la separación de territorios sino de la separación de condiciones de vida. Las murallas no están hechas de piedra. La exclusión de por sí no supone necesariamente inequidad sino cuando, como en nuestro caso, la exclusión se ejerce sobre condiciones de vida humana. Porque no se trata sólo de distintas condiciones de vida humana, sino de unas condiciones en las que la vida humana se hace posible, y aún en abundancia, y condiciones en las que la vida humana se dificulta y llega hasta hacerse imposible. Es pensable una distinción en igualdad, y por tanto en equidad, en lo que a la posibilidad de vida se refiere, pero entre nosotros la distinción se refiere a superioridad e inferioridad, a desigualdad en la vida.

Hablar de exclusión supone inevitablemente hablar también de inclusión. Pero, ¿de qué inclusión y de qué exclusión se trata? ¿En qué se está incluido y de qué se está excluido? Estoy convencido de que en el fondo se trata propiamente de posibilidades de vida, pero en estos términos tan crudos no lo planteamos sino quienes estamos éticamente comprometidos con los excluidos. Nuestro discurso tiene visos, para el resto, de moralismo utópico. Entiendo que, en los términos de este evento, se trata de mercado y de ciudadanía. Superar la exclusión y conquistar la equidad habría que entenderlo, por tanto, en relación al mercado y a la ciudadanía, una ciudadanía, por otra parte, inseparable del mercado. Se trataría, pues, de un discurso económico y político, lo cual resulta coherente con los objetivos fijados para el mismo, especialmente el segundo[2]. No voy a decir que és-

2. "Concretar posibles proyectos de cooperación y apoyo mutuo ante los desafíos y oportunidades que la globalización, la profundización de la democracia, la equidad y la generación de mercados competitivos y de amplia base social plantean en ambos países, los cuales, por razones diversas, demandan la conducción de profundos procesos de reconstrucción institucional y de desarrollo de más y mejores capacidades de gobierno" (Tomado de los objetivos fijados, impresos en el programa entregado a los participantes, para el seminario: *Un nuevo estado para un nuevo modelo de desarrollo*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, febrero 1999, en el cual fue presentado este texto.)

tas son máscaras que encubren el verdadero problema ni centros de atención que desvían el foco de lo que verdaderamente debería iluminar porque, quizás, las posibilidades de vida humana se juegan en estos momentos en el mercado y la ciudadanía, por lo menos desde la perspectiva de quienes plantean estos problemas.

La perspectiva misma, sin embargo, se me pone como problema. ¿Quién habla de exclusión? ¿Desde dónde se habla de exclusión? Me parece claro que el discurso de la exclusión se pronuncia desde el lugar de los incluidos y lo pronuncian los incluidos.

Mercado y ciudadanía son sistemas de reglas de funcionamiento, de producción y de reproducción, fuera de las cuales, ni el uno ni la otra tienen posibilidades de existencia. Quien está incluido en el sistema se mueve en el juego de esas mismas reglas. Como son sistemas con una fuerte coherencia interna, tienden a absolutizarse y a concebirse a sí mismos como los únicos posibles y pensables, esto es, como las únicas formas de vida económica y política puestas a disposición de los humanos en el momento actual de la historia. Quien piensa desde ellos y en su seno, no tiene otras posibilidades de elaborar conocimiento sobre lo externo sino en los términos del sistema. No puede ver lo externo como externo, simplemente otro, no relativo al sistema, sino como excluido. Desde esta perspectiva, los excluidos del sistema están llamados o a la inclusión o a la desaparición lenta o acelerada, pronta o tardía, no a su pervivencia como externos, como otredad radical.

No creo que nadie hoy piense con seriedad que estos sistemas son naturales, producidos por el mismo ser del hombre y por lo mismo indiscutibles e inmutables, destinados a permanecer mientras haya hombre en el mundo. Estoy seguro de que todos están de acuerdo en que se trata de productos históricos, situados en el tiempo, en el espacio, en la cultura y en un determinado contexto social. Muchos, sin embargo, siguen pensando que histórico quiere decir situado en una corriente continua de progreso de la humanidad que, partiendo de inicios cercanos todavía al animal, ha ido, al principio lentamente y progresivamente de manera más acelerada, superando estadios sucesivos hasta llegar, en el momento presente, en algunos centros privilegiados -más desarrollados, se dice- a su mejor expresión evolutiva. Lo histórico, así, sería, en último término, una expresión de lo natural. La historia sería tan inevitable como la naturaleza pues no sería sino la actualización en el tiempo de las potencialidades, ya inscritas y proyectadas hacia el futuro, del ser de todo hombre. No quedaría otra opción sino incluirse en la corriente de la historia.

O inclusión o muerte.

Si se piensa, en cambio, como la crítica de los últimos treinta años ha fuertemente señalado, que la historia no es continua sino discontinua, no única sino múltiple, su universalidad queda reducida a la particularidad de uno o de algunos grupos humanos, a la particularidad de sus culturas y de su propia manera de or-

ganizarse como sociedad. La hasta ahora narrada como historia universal, se reduce a la historia particular del mundo occidental. Que éste haya sido invasor, y siga siéndolo, y haya pretendido, y pretenda, incluir al universo en su propia historia, no nos habla de la historia sino de la manera particular de hacer historia, sobre el ejercicio del poder de dominación cuyo hoy sería la globalización, que hasta ahora ha caracterizado a Occidente. Y particulares resultan también sus sistemas de reglas.

No porque el intercambio de bienes haya sido una práctica presente en todos los tiempos, lugares, culturas y grupos humanos, la forma occidental actual de esa práctica estructurada como mercado y *este mercado*, haya de ser única, global e inevitable para todos los hombres.

Ni siquiera en Occidente el intercambio de bienes en forma de mercado tiene continuidad a lo largo de su historia. Las discontinuidades son claras y evidentes. El mercado, y esta forma de mercado, tiene su momento germinal en plena Edad Media con la aparición del primer burgués, que empieza a practicar el intercambio de esta manera, y el surgimiento del individuo en cuanto práctica burguesa de las relaciones entre personas. Mercado e individuo autónomo nacen a la par, se transforman a lo largo del tiempo y llegan a su expresión actual.

Precisamente en el individuo autónomo basa Hinkelammert -para citar a un intelectual latinoamericano comprometido con los excluidos- la constitución del mercado moderno. Dice Hinkelammert: “ El determinismo histórico manejado en la actualidad por la sociedad burguesa sostiene que la historia misma, por los efectos no-intencionales de la acción intencional, impone la sociedad burguesa como la única posible, porque cualquier intento de superarla resulta en algo peor de lo que esta sociedad ofrece. Esto es: mercado mundial, juicio final “ (1996, 20) Si es verdad que en la ciencia, empezando por la misma física, ha sido ya superado el clásico determinismo, basta leer a cualquier economista o analista y comentarista de la economía nacional en los actuales momentos, para sacar como conclusión que o se hace lo que ellos unánimemente dicen, y que coincide con lo que dicen los organismos internacionales, o lo que nos espera será mucho peor.

Cito de nuevo a Hinkelammert haciendo un mosaico con algunos fragmentos de su texto: “Desde David Hume aparece la convicción de que la acción humana es fragmentaria (...) Por eso a toda acción humana subyace el desorden. El elemento a explicar es, por tanto, cómo es posible un orden, si toda acción humana es *a priori* fragmentaria (...) Primero se concibe el orden emergente como un orden preestablecido, pero, desde Adam Smith, como un sistema que resulta del carácter fragmentario de la acción humana misma y como fruto de sus efectos no-intencionales (...) una *mano invisible* que rige en esta producción del orden (...) Partiendo de esto, el mercado es concebido como un mecanismo autorregulado (...). De la acción de los individuos autónomos surgen de manera no-intencional las leyes que determinan el orden económico-social” (id. 21-23).

El mercado se sostiene, pues, sobre un tipo de hombre aparecido en un lugar y en un tiempo históricos: el individuo autónomo, responsable de sí mismo y de los bienes de los que es propietario (incluyendo la fuerza de trabajo) que se relaciona como individuo propietario con otros individuos propietarios en acciones fragmentarias, individuales, de intercambio. No está en su intención la generación de un orden, de un sistema, sino sólo la de su propia acción, pero, al chocar entre sí las distintas acciones, se limitan las unas a las otras, se compensan y regulan. Surge así el orden como efecto no-intencionado de las acciones de los individuos, surge el mercado como sistema. El orden político debe limitarse a poner las condiciones para que surja este orden porque cualquier interferencia lo distorsiona y no le permite aparecer y funcionar.

Si no se parte del individuo autónomo, este sistema autorregulado no se da. Ahora bien, el individuo autónomo, antes que una convicción de los pensadores y los teóricos, es una práctica social histórica que se instala en Occidente en un tiempo determinado como he desarrollado en mi libro *El Aro y la Trama* (1995) Donde y cuando no se ha dado o no se da esta práctica del individuo, no se ha dado ni se da este sistema de mercado. Y mientras y donde se dé esta práctica del individuo autónomo, se dará este sistema.

"Ya no es necesario explotar a los trabajadores; basta con no necesitarlos. La explotación ha sido reemplazada por la exclusión". Estas palabras de Jacquard (1995, 30) ponen el dedo en el signo principal de la llaga: el desempleo estructural al mercado en su momento actual, titulado como "horror económico" por Forrester (1996)[3], el cual señala hacia lo que Dussel (1998) ha llamado el *principium exclusionis*, la exclusión como principio, que, para él, va más allá del mercado, hasta la constitución misma de la ética de la sociedad moderna y, por tanto, también a la política y la ciudadanía.

En nuestros días, este sistema es absolutamente victorioso. Si nos remontamos a sus orígenes medievales y recorremos su historia hasta el presente, habremos de aceptar que ésta ha sido una historia de afirmación y expansión progresiva y, al mismo tiempo, de transformación permanente. Si seguimos con alguna atención este proceso de transformaciones, descubriremos en él una oculta intención intrínseca a su misma estructura que sólo hoy, en su mayor afirmación, se nos revela, pero que ya había avistado Marx: la liberación progresiva del capital-dinero de todas las ataduras de la producción material. La palabra intención puede prestarse a confusiones. Una es, sin embargo, la intención subjetiva, producida por la conciencia y la voluntad de los sujetos, que es la que ordinariamente enten-

3. " Mi meta fue desnudar la lógica interna, implacable, de esa economía de mercado a escala planetaria, lógica que las declaraciones sibilinas de los tecnócratas internacionales y los discursos demagógicos de los políticos de toda índole nos impiden percibir (...). Mis estudios me hicieron desembocar en una verdadera pesadilla (...) Decenas de millones de desempleados del planeta no encontrarán nunca más trabajo, porque se han vuelto innecesarios a la élite que dirige la economía mundial y que tiene el poder" (Declaraciones de Viviane Forrester en una entrevista, citadas por Santuc V, 1997, p. 238).

demos por tal, y otra la que pertenece por constitución al modo de ser de un sistema, *-in-tentio*, tendencia a- independiente de los sujetos a los que inevitablemente se impone y para los que permanece oculta. Los sujetos se ilusionan si creen que pueden elaborar y ejecutar su intención subjetiva de manera autónoma. Inevitablemente se inscribe en la intención intrínseca del sistema. Cuando ésta se afirma totalmente, en los momentos de triunfo, sale a la luz y es entonces cuando la de los sujetos puede coincidir conscientemente con ella. Es lo que sucede en este tiempo. El capital-dinero, ya con intención consciente de los sujetos, está desprendido de la producción -para los más optimistas en un setenta por ciento, mientras muchos piensan que supera el noventa por ciento- y gira sobre sí mismo en un acelerado movimiento y en una reproducción, totalmente aislada, de sí mismo.

Este sistema es productor de crisis. Crisis, en realidad, es un eufemismo pues no se trata de estados transitorios de discernimiento entre situaciones, entre pasado y futuro, por ejemplo, sino de un futuro de desastre para las grandes mayorías. El sistema, sin embargo, no se pone de ninguna manera en duda. Es la realidad misma inevitable y deseable, es el bien mismo, el que debe imponerse en todo el mundo, el proyecto único para todos.

¿Qué sentido tiene hablar, entonces, de superar la exclusión? Los excluidos hoy están en todas partes. Hasta en los centros mismos realizadores y promotores del sistema, allí donde se han dado cumplimiento a todas sus exigencias y donde se han obtenido sus mejores frutos, la exclusión de una parte importante de los habitantes se dice ser estructural. Sucede que, por ahora, en ellos la sociedad pone en marcha mecanismos para mantener a sus excluidos en condiciones precarias pero suficientes de vida. ¿Por cuánto tiempo? La tendencia no apunta hacia mejor. Fuera de esos centros, las posibilidades de vida se reducen a sectores minoritarios, muy minoritarios, los beneficiarios del sistema, de la gran población. Es nuestro caso.

Desde allí, desde esos centros, nos viene el mensaje que se supone salvador: no se trata de cambiar el sistema sino de capacitar a la población para que se integre, se incluya, en él. ¿Dejan de lado, como si de algo deleznable se tratara, el hecho de que sus propios excluidos están capacitados y, sin embargo, no superan la exclusión? ¿Será que los desempleados alemanes son analfabetos o atrasados culturales? Siempre lo mismo: el sistema es bueno y capaz de producir vida si se lo deja libre de interferencias externas; son las personas las que no lo aceptan o se quedan rezagadas por múltiples deficiencias que a ellas compete superar: prejuicios culturales, defectos de carácter, dependencia de la tradición, insuficiente capacitación. ¿No serán ellas más bien víctimas del sistema que por su misma estructura las excluye? ¿No se está con ello culpabilizando a la víctima? ¿ No será que la culpabilización cumple dos funciones esenciales para una eficaz gobernabilidad: sacralizar el sistema y someter a las víctimas pues quien se siente culpable no se rebela? ¿No serán los programas de capacitación precisamente instrumentos diseñados,

no para superar la insuperable exclusión, sino para culpabilizar? No es que ésa sea la intención subjetiva de quienes los diseñan, pero, ¿no es su intención intrínseca? El día 28 de enero de 1999 año fui invitado, como comentarista, a un seminario sobre evaluación del programa de capacitación de los jóvenes excluidos del sistema educativo que promueve el Ministerio de la Familia[4]. Se analizaron importantes y muy serias investigaciones al respecto. *Todas se encaminaban a estudiar las condiciones de los excluidos; ninguna a las condiciones de los agentes de exclusión*. Y ello, no obstante constatar que aun aquellos jóvenes ya capacitados difícilmente encontraban el modo de integrarse al trabajo. Las conclusiones coincidían en que se necesitaba mayor y mejor capacitación y, en todo caso, perfeccionamiento del programa. La capacitación se convierte, así, en un proceso infinito en el que los jóvenes jamás estarán capacitados y siempre serán culpables de su situación.

No faltan, ciertamente, quienes, desde las víctimas del sistema, lo analizan críticamente. Dussel, en la obra ya citada (p. 413), tomando a la sociedad dominante actual en su sentido más amplio, esto es, en su ética estructural, y analizando lo más avanzado de ella, la ética del discurso de Habermas y Apel, señala "la imposibilidad empírica de no excluir a alguien" aun en el mejor de los casos imaginable. "La no-participación fáctica de la que hablamos es un tipo de exclusión no-intencional *inevitable* (...) *siempre* hay algún tipo de afectado-excluido. Este *siempre* es empírico, y su inevitabilidad es apodíctica: es *imposible fácticamente* que no los haya". En la misma línea están los análisis de Hinkelammert, de Jacquard, de Vivianne Forrester y de otros muchos. Algunos señalan hacia posibles soluciones. Muchas se han planteado a lo largo del tiempo. La victoria del mercado no ha sido pacífica.

Dejando de lado revoluciones múltiples y fracasadas, me detendré sobre la propuesta de Hinkelammert porque me parece que da en el clavo aunque, de partida, se contradice.

El problema, para él, es que no hay la proclamada crisis de paradigmas sino que, muy al contrario, un solo paradigma se ha impuesto victoriosamente, en el caso del mercado, que actúa en nombre de la más absoluta certeza con valor universal. La respuesta a esta unificación universal "tiene que hacer de la fragmentación un proyecto universal" (p. 19). Una multiplicidad de economías y de ciudadanías, por tanto. Cada comunidad humana con su derecho a ser distinta. Pero es precisamente de la fragmentación de la acción humana -del hombre entendido como individuo autónomo- de donde surge y ha surgido el sistema unitario. Se trata de que dentro de cada comunidad la acción de los hombres no sea fragmentaria, individual, sino solidaria, esto es, ya ordenada desde el principio por la solidaridad. Si ya se parte de un orden solidario, producido libremente por los sujetos, se hace innecesario el surgimiento de un orden autorregulado y que se les im-

4. Seminario: *Desafíos en políticas de capacitación y empleo juvenil*, promovido por el Ministerio de la Familia (OCEP) y otros organismos en el auditorio de la Fundación Polar, Caracas, 28 enero 1999.

pone desde fuera. De esta manera se mantiene la posibilidad de que la economía esté sometida a las decisiones libres de los hombres y no éstas a la economía.

La propuesta es ingeniosa pero tiene dos dificultades insalvables de fondo. La primera es su carácter utópico -la utopía de por sí no es un defecto-, irrealizable en cuanto compartida por todos, pues se trata de una proposición ética que llama a una conducta moral de los individuos. ¿Cómo garantizar que todos van a aceptar libremente una propuesta ética? Y si no la aceptan todos, no habrá una economía comunitaria así concebida. La segunda es más de fondo: Hinkelammert no renuncia a la concepción del hombre como individuo autónomo pues ésta sería una conquista positiva de la modernidad. La fragmentación de la acción está ya como intención intrínseca, no subjetiva, en la estructura misma del individuo. La acción solidaria sólo podría ser una decisión conductual del individuo sobre la base de una decisión ética también individual. La estructura se impone sobre las decisiones subjetivas, por lo menos para la gran mayoría, aceptando que algunos pueden independizarse de ella. Pero la economía global no depende de algunos. Para que la propuesta de Hinkelammert sea realizable, se necesita otro hombre, un hombre en el que la solidaridad pueda surgir como emanación de su estructura y no como un mandato moral. ¿Existirá ese hombre?

Llevo ya veinte años "incluido" en un barrio de Petare, una de esas comunidades que antes se llamaron marginales y hoy se llaman excluidas, cuando se nombran desde fuera de ellas mismas, desde los incluidos en el sistema. Desde dentro, desde ellas mismas, ni se consideran marginales ni excluidas, simplemente porque ese planteamiento no les pertenece. Desde dentro se perciben como comunidades -pacíficas o conflictivas- de convivientes. Se diría que cada barrio más parece un pueblo tradicional que un sector de la ciudad. Este parecido a pueblo es muy significativo. Desde la estructura política, económica, social y cultural de la ciudad, los barrios son partes de una unidad más amplia. Desde dentro, se identifican como, y practican, una notable autonomía. Ni desprecian ni rechazan, pero tampoco ensalzan, la ciudad. Su autonomía no la perciben como marginación ni exclusión, sino como una manera natural de practicar la convivencia.

¿En qué consiste su manera autónoma de convivir?

Mis veinte años de barrio han sido también veinte años de investigación, desde hace ya unos cuantos compartida con un equipo de jóvenes investigadores en el Centro de Investigaciones Populares. Si éstas comenzaron desde fuera, esto es, desde posiciones teóricas y metodológicas propias de las ciencias sociales convencionales, poco a poco y paso a paso, se han ido despojando de todo lo admitido por los "científicos" de la estructura externa -bajo los golpes contundentes de la realidad del barrio- y han aterrizado finalmente en el interior de la estructura constitutiva de la comunidad. Un proceso largo y complejo que aquí no tengo tiempo ni espacio para detallar. Ha sido necesario reinvertarlo todo: métodos, perspectivas e ideas, para llegar a comprensiones articuladas que, no habiendo

partido de teorías, tampoco desean ser conocidas como tales[5]. La comprensión fundamental a la que hemos llegado es que la vida de un barrio no es ni una estructura social ni una anarquía desorganizada, sino algo externo a toda posible comprensión en los términos de la modernidad dominante y que se integra y coincide con el modo de vivir la vida, propio de lo que, sin detenernos en disquisiciones teóricas, -"leguleyismos", diría Chávez- definimos como el *pueblo venezolano*. Cuando digo modo de vivir la vida, me estoy refiriendo al puro ejercicio del vivir, a la pura práctica que, con una palabra inventada por más dinámica, he llamado *practicación* del vivir. Un trabajo de comprensión hermenéutica a partir de lo que acontece cotidianamente en la comunidad, de sus producciones culturales, de sus practicaciones sociales y de la historia-de-vida de sus convivientes, me ha llevado a caer, como quien se desploma en un fondo inesperado, en la practicación primera y fundamental de la vida por todos compartida en su mismo origen como existentes y que da sentido y unifica en un mundo-de-vida a todo el vivir de nuestro pueblo. Este fondo, esta practicación primera, fuente del sentido popular, es la *relación convival* como constitutivo del ser del venezolano popular. No me puedo detener a caracterizarla y describirla. Lo que importa aquí y ahora es que el venezolano popular no es comprensible como individuo -y pensarlo y caracterizarlo como tal es una ficción elaborada desde fuera- , sino como relación acaeciente. El venezolano popular sería, entonces, un *homo convivalis*. Importa, además, distinguir brevemente al yo moderno del yo popular. El primero es un yo individual, el segundo un yo relacional. El yo individual genera acciones individuales, fragmentarias, que entran en contacto y de cuyos contactos se produce un sistema de relaciones extrínseco, autorregulado, una estructura que se le impone desde fuera y que, en el caso de las acciones económicas, es el mercado. El yo relacional genera acciones que ya en su mismo origen son relacionales y se inscriben en un orden que ellas mismas generan y de ellas mismas depende, que no les es, por ende, extrínseco. En el caso del intercambio de bienes, éste es ya en origen relacional y, cuando no se desvía, "naturalmente" solidario.

Sobre este último tema estoy empeñado, junto con mis colaboradores, en una investigación que ya puede apuntar a algunos resultados, siempre provisionales, que, en manera muy sintética y esquemática, resumo a continuación.

1. En el pueblo se da un sistema de relaciones económicas propio fuera de las reglas del mercado moderno y no sometido a ninguna regulación, dependiente de las decisiones libres de sus agentes.

2. Este sistema tiene características, formas de acción, campos de aplicación y funciones que corresponden a la particularidad del mundo-de-vida popular.

5. Nuestras publicaciones al respecto son ya un tanto numerosas. En la bibliografía se presentan algunas para información del lector.

3. Hay en él una circulación de dinero que nada tiene que ver con el sistema bancario pero que cumple con las finalidades que un sistema bancario de tipo "popular" podría o debería cumplir. Todo un sistema de préstamos circula de persona a persona, "de pana a pana", que mueve con gran rapidez una enorme cantidad de dinero difícil de calcular porque no hay parámetros para ello. Este sistema se sostiene sobre la *relación personal*, de tú a tú, sobre relaciones concretas y no sobre relaciones abstractas como son las del mercado, y se basa en la confianza, una confianza también distinta. No es la confianza en el propietario que tiene cómo respaldar el crédito que se le concede. No se le presta a alguien porque tiene, sino precisamente porque no tiene y necesita, de donde la confianza se pone directamente en la persona en cuanto reúne ciertas características: pertenece a la trama de relaciones ya establecidas en la que quien presta y quien recibe el préstamo ya están incluidos, necesita el dinero, es fiable en cuanto se sabe que quiere pagar. A veces, incluso, la confianza es mediada, esto es, el receptor no está en la misma trama de quien presta pero está avalado, no económicamente sino siempre personalmente, por otro que sí pertenece a la trama. El resultado no es estrictamente económico en cuanto el deudor con frecuencia no puede cumplir con su compromiso. De hecho se presta ya con la disposición, que viene del mismo mundo-de-vida, al perdón de la deuda. El acreedor, de esta manera, pierde si se ve con los parámetros de la economía de mercado, pero en realidad no pierde porque no ha invertido en dinero *sino en relación* y esto le abre las puertas para ser deudor en las mismas condiciones cuando lo necesite. De esta manera el dinero circula con gran rapidez y beneficia directamente a los que lo necesitan. Esto no produce acumulación individual sino acumulación comunitaria que está siempre distribuida.

4. Se invierte, pues, en relación y de manera relacional. Este tipo de inversión es material, tan material como la inversión en capital, pero material humana y cumple la función de permitir y facilitar la vida de la gente.

5. En este contexto entran los juegos, las loterías populares que generan una lotería al margen de la oficial pero sobre la base de los números ganadores de la oficial y que mueve gran cantidad de dinero dentro de la comunidad, los terminales, etc. Toda una economía "ilegal" hacia fuera pero perfectamente funcional, legal, hacia dentro. Precisamente el hecho de ser ilegal hacia fuera, permite el abuso de las autoridades como la matraca de las policías.

Si se mira desde fuera, parecería que el venezolano es jugador. Sin embargo, en ninguna de las muchas historias-de-vida que nosotros hemos trabajado encontramos el juego como importante. El juego, desde fuera, se piensa como factor económico en sí mismo, mientras que en el mundo-de-vida popular tiene un sentido no económico en términos de mercado.

6. Por deudas no conocemos violencia, por ejemplo en mi barrio. Es que el dinero puede no recobrarse, pero la relación se fortalece. Sólo hay violencia por deudas entre los que participan del mercado externo, doblemente ilegal, como es el de la droga. Este se rige por parámetros externos al mundo-de-vida popular.

7. Es una economía que no está hecha sobre la base de la ganancia y la pérdida. La ganancia y la pérdida son momentos de esa economía y nada más. De hecho, generalmente pierden todos y todos ganan. Alguien puede meterse, por ejemplo, en un negocio que ya se sabe que va a fracasar, si están otras personas de por medio. El que lo emprende sabe que va a perder, pero de él se van a beneficiar otros. En otro momento él mismo entrará en otro negocio igual, pero esta vez como beneficiario.

8. Parece ser una economía estructuralmente solidaria, pero no a partir de un imperativo ético externo, de una exigencia moral de compartir -no se excluye que en su origen esté latente un sentido cristiano de la vida enraizado en el pueblo y hecho ya cultura, pero no aparece como decisión consciente- sino como emanación “natural” de lo constitutivo del mundo-de-vida popular. Las acciones humanas, todas y no sólo las económicas, son ya de partida no individuales, sino relacionales.

9. Es una economía que tiene su espacio en una población marcada por la pobreza, pero no es así porque sus agentes sean pobres sino porque los actores pertenecen a un mundo-de-vida externo, y en este sentido de externalidad -que no significa necesariamente oposición ni contradicción- hay que entenderlo como *otro*. La otredad se entiende aquí como una realidad situada fuera de los parámetros de otra realidad cualquiera. Otredad, en este caso, no se confunde con exclusión sino que sólo es pensable fuera de la oposición exclusión-inclusión, por ejemplo[6].

Existe, pues, entre nosotros, un tipo de hombre que no se concibe como individuo autónomo sino como relación convivial y que, por lo mismo, produce acciones relacionales y una forma de intercambio fuera del sistema-mercado. Es fácil catalogarlo como premoderno, y por tanto destinado a desaparecer, cuando se concibe la historia como historia única y progresiva. ¿Por qué no *externo a la modernidad*? Ni premoderno ni postmoderno, ni primitivo ni primario, sino *otro a la modernidad.* Esto supone ya la fragmentación -Hinkelammert- como un hecho de la realidad -y no sólo como una exigencia ética- que el mercado tiende a suprimir subsumiéndolo todo bajo el único sistema.

6. Este sistema de economía da una respuesta a la pregunta que, hace algún tiempo, me hizo un ilustre economista, Asdrúbal Baptista: Si nos atenemos -decía él- a los índices económicos y al deterioro de los ingresos que han sufrido los sectores populares, deberíamos estar viendo a gente morir de hambre por las calles de Caracas; la miseria debería ser espantosa. Tanto horror, no ha sucedido. ¿Por qué? De hecho el pueblo tiene sus propias formas de sobrevivencia basadas en su estructura relacional que tiene su centro de condensación en la familia popular, la cual, por otra parte, posee características muy propias.

Por ahora, nuestro pueblo no puede considerase ni marginal ni excluido, sino simplemente externo, otro, con su propia otredad vivida como cotidianidad en su mundo-de-vida.

Es claro que esta otredad no está aislada. Externalidad no es aislamiento. Entra constantemente en contacto con el sistema del mercado, pero no se deja eliminar por él. Todos los días las personas salen de su mundo-de-vida popular para entrar en el mundo-de-vida del mercado y en ese momento se someten a sus reglas, pero cuando regresan a su comunidad, se salen de él. Las relaciones entre uno y otro son complejas. Es claro que la mayoría de los recursos que se intercambian en el pueblo provienen del mercado, pero no está dicho que el mundo-de-vida popular, si fuera dejado a su propio modo de producir, estaría incapacitado para hacerlo. Por otra parte, no está muy claro hasta qué punto lo popular permea e invade al mercado en su propio terreno y en sus propios agentes. Quizás esté en eso la preocupación por modernizar al venezolano a toda costa. A parte de las intervenciones del Estado, tan detestadas por el mercado, ¿no lo distorsionan también, de una manera más sutil y encubierta, las invasiones de lo popular? ¿No anuncian éstas, sin embargo, *posibilidades distintas* no generadoras de exclusión? El sistema parece percibirlo y por eso, quizás, tanto insiste en la necesidad de cambios culturales, esto es, para transformar a nuestro pueblo de relacional en excluido. Parece que el mercado no puede vivir y dejar vivir al mismo tiempo. Para vivir él, necesita excluir.

En vez de concebir una gobernabilidad sobre la premisa de una población unificada en un todo imposible de incluidos, ¿no es mejor y más factible, al mismo tiempo que más respetuoso de la vida de todos, una gobernabilidad concebida sobre la diversidad de mundos-de-vida no excluyentes sino convivientes?

El presidente Chávez ha dicho en algún momento algo que no puede sonar sino como una auténtica locura: "el modelo económico lo decidirá el pueblo". ¿Cómo puede el pueblo decidir sobre algo tan complejo y tan "técnico"? En la economía actual no cabe por ningún lado ni el menor atisbo de democracia. La economía no es propiedad del pueblo. Está en su propia naturaleza pertenecer a otros y serle impuesta al pueblo desde fuera. En cómo lograr esa imposición se juega la gobernabilidad. Si el pueblo se resiste, es imperativo acabar con él, esto es, con su otredad y su distinción. En último término a eso se encaminan la capacitación, la tan proclamada educación en valores, los tan exigidos cambios culturales. Si no se deja eliminar, se le anuncian males mayores, lo cual no quiere decir que, si se deja, se le aseguren mayores bienes. El pueblo se resiste de todos modos, pero no por una decisión consciente y subjetiva de sus miembros sino porque la estructura de su mundo-de-vida resiste por sí misma, porque es impermeable a las exigencias de la modernidad actual.

Y, sin embargo, el presidente tiene toda la razón. Si el pueblo no decide en economía, no se puede hablar de democracia. ¿Qué ciudadanía entonces? ¿Y qué equidad? Pero el pueblo no puede decidir sobre la economía de los que no son

pueblo, este pueblo. Y es fundamental hacer esta distinción. La sociedad está fácticamente dividida, por lo menos en Venezuela: el pueblo por un lado y las élites -démosles ese nombre, para entendernos- por el otro. El concepto ilustrado de pueblo, el que se ha venido usando en política, como el conjunto de toda la población constituida, en principio, por iguales, ya está claro que es una ficción elaborada por quienes necesitan borrar en abstracto, pero no en concreto, las distinciones.

Si se asume esta distinción como base para una gobernabilidad efectiva y pacífica, se podría, de partida, aceptar como válida la decisión que el pueblo ya tiene tomada desde siempre sobre su propio modelo económico y gobernar las relaciones entre éste y el mercado actual de modo que el uno no impida al otro ni lo excluya. Que el pueblo viva según su propio mundo-de-vida, lo cual no quiere decir dejarlo solo, sino promover y facilitar su propio desarrollo desde dentro de su sentido, y que el mercado no sólo no avasalle, sino que aporte su contribución sin pretender imponerse. Entonces los programas de capacitación estarían encaminados a facilitar el funcionamiento armónico de estas relaciones y no a la sustitución de lo uno por lo otro. El peso de la responsabilidad se colocaría, así, en uno y otro mundo. Esto significa poner al mercado de alguna manera al servicio del pueblo y no sobre el pueblo. Es posible pensar que se beneficiarían uno y otro. ¿Pero esto no es pensar la locura? Y si no pensamos la locura, ¿qué otra cosa podemos pensar sino la exclusión insuperable y la extinción de la vida?

Referencias bibliográficas

Dussel, Enrique: *Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Forrester, Vivianne: *L'Horreur Économique*, Fayard, Paris, 1996.

Hinkelammert, Franz J.: "El Huracán de la Globalización", *Pasos*, Nº 69, 21-27, San José de Costa Rica, 1997.

Jacquard, Albert: *Yo acuso a la Economía Triunfante*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, España, 1996.

Moreno, Alejandro: *La Familia Popular Venezolana*, Centro de Investigaciones Populares (CIP) y Centro Gumillas, Caracas, 1998.

Moreno, Alejandro: *Historia-de-vida de Felicia Valera*, CONICIT, Publicaciones del Centro de Investigaciones Populares (CIP), Caracas, 1998.

Moreno, Alejandro: *El Aro y la Trama*, Centro de Investigaciones Populares, Caracas, 1995.

Moreno, Alejandro: *¿Padre y Madre?*, Publicaciones del Centro de Investigaciones Populares (CIP), Caracas, 1994.

Santuc, Vicente: *Desde dónde mirar el "Horror Económico"*, Xipe Totek, vol. VI, nº 4, Guadalajara, México, 1997.

Revista *Heterotopía*, editada por el Publicaciones del Centro de Investigaciones Populares (CIP), en la que se publican las investigaciones del Centro.

Abrir, impensar, y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en nuestra región?

Francisco López Segrera [1]

El objetivo esencial de este ensayo es aportar algunas reflexiones acerca de las posibilidades de desarrollo de ciencias sociales no eurocéntricas en nuestra región. Para ello resumiré el valioso legado que hemos recibido de las ciencias sociales y me referiré a la creciente autoctonía de las ciencias sociales latinoamericanas, a su legado, futuro, principales axiomas y desafíos que enfrenta en vísperas del tercer milenio.

La argumentación que desarrollaré sintéticamente a continuación, parte del modelo teórico al respecto que nos ofrecen las principales figuras de las ciencias sociales (también de las ciencias exactas y naturales) a nivel planetario y regional. Teniendo en cuenta estos aportes trataré de expresar en qué consiste, a nuestro juicio, el principal legado de las ciencias sociales a nivel mundial y regional, los desafíos que enfrentamos y cuáles son las perspectivas. Como afirma John Maddox en el *Informe Mundial de la Ciencia* de UNESCO de 1998, "el progreso en las ciencias consiste, en parte, en plantearse las viejas preguntas de manera más lúcida y penetrante". Estas son las preguntas sugerentes que han sabido plantearse Wallerstein, Prigogine, Morin, un grupo representativo de científicos sociales latinoamericanos en una encuesta de 1995 de la *Revista Nueva Sociedad* y trabajos como el de Ana María Cetto y Hebe Vesuri en el mencionado *Informe Mundial de la Ciencia*. A partir de las preguntas y análisis contenidos en dichos textos, y de nuestras bases de datos y reflexiones, hemos elaborado este trabajo[2].

1. Director de UNESCO-Caracas/IESALC y Consejero Regional de Ciencias Sociales, Caracas.

2. Conférence mondiale sur la science, "Projet de Déclaration", UNESCO-CIUSS, y "Draft Programme", UNESCO, París, 5 de enero 1999; UNESCO: *Rapport Mondial sur la Science 1998*. UNESCO, París, 1998; Varios, "América Latina: la visión de los cientistas sociales", *Nueva Sociedad*, No. 139, sept-oct, 1995.

Recién asumidas nuestras funciones de Consejero Regional UNESCO de ciencias sociales y humanas en marzo de 1996, nos percatamos de que era imprescindible -para contribuir a superar la denominada "crisis de paradigmas", e igualmente para "impensar" y "abrir" las ciencias sociales en la región, recreándolas- una relectura de textos esenciales de estas disciplinas en Latinoamérica y el Caribe.

Si el legado y futuro de las ciencias sociales hoy a nivel planetario pueden ser expresados en tres axiomas (legado) y seis desafíos (futuro), esta relectura seguramente contribuirá en forma decisiva, a la valoración de aspectos esenciales de la herencia que nos han legado las ciencias sociales de esta región e igualmente a enfrentar los desafíos específicos que enfrentan en América Latina y el Caribe estas disciplinas. La reflexión sobre este legado histórico resulta clave para crear nuevos paradigmas que nos permitan vislumbrar y construir un futuro alternativo.

Hagamos, en primer lugar, algunas reflexiones sintéticas acerca de las ciencias sociales a nivel planetario, para luego referirnos a su dimensión latinoamericana. Es necesario no sólo repensar las ciencias sociales, sino sobre todo impensarlas. Es decir, poner en cuestión el legado decimonónico y el de este propio siglo en las ciencias sociales, a la manera que Ilya Prigogine ha hecho en las ciencias duras con la herencia de la física newtoniana y de la teoría de la relatividad. Esta necesidad de impensarlas obedece a que muchas de sus suposiciones, pese a su carácter falaz, permanecen arraigadas firmemente en nuestra mentalidad. Consideramos que impensar las ciencias sociales significa reconciliar lo estático y lo dinámico, lo sincrónico y lo diacrónico, analizando los sistemas históricos como sistemas complejos con autonomía, y límites temporales y espaciales. Si decidimos, por tanto, que la unidad de análisis no es ya el Estado-nación, sino el sistema-mundo (es decir, que no podemos analizar ningún Estado-nación disociado del sistema-mundo) debemos además acudir al análisis transdisciplinario eliminando la tradicional distinción entre el método de análisis idiográfico propio de la historia y el nomotético propio de la antropología, economía, ciencias políticas y sociología. Las ciencias sociales no deben ser ni mero recuento de los hechos del pasado (historia tradicional), ni tampoco la simple búsqueda de regularidades con una visión ahistórica. Las ciencias humanas como la sicología y la filosofía, entre otras, también deben ser tenidas en cuenta a la hora de elaborar esta síntesis.

Pienso que hay textos metodológicos que debemos rescatar, como *La imaginación sociológica* de C. Wright Mills y otros que debemos relegar al olvido o releer sólo por mera curiosidad como *El Sistema Social* de Talcott Parsons, biblia de una sociología ahistórica que ejemplifica los defectos de la "gran teoría" y su incapacidad para explicar los sistemas complejos. Esta "gran teoría", por un lado, y el empirismo abstracto de estudios en detalle, por otro, son los grandes pe-

ligros que acechan a las ciencias sociales desde sus orígenes y por lo cual resulta necesario impensarlas y también abrirlas[3]. Esto último significa: deconstruir las barreras disciplinarias entre lo idiográfico y lo nomotético; integrar las disciplinas idiográficas y nomotéticas en un método transdisciplinario; promover el desarrollo de investigaciones conjuntas, no sólo entre historiadores de un lado y antropólogos, economistas, politólogos y sociólogos de otro, integrando equipos transdisciplinarios en torno a un tema de investigación, sino además integrar a científicos de las ciencias naturales y exactas en proyectos conjuntos en que participen especialistas de las ciencias sociales y de las ciencias duras, y donde por tanto lo transdisciplinario no se agote en la fusión de lo idiográfico y lo nomotético, sino que además también incluya las ciencias duras. Es esto lo que nos ha enseñado el legado de Marx, Durkheim y Weber.

Las obras de Braudel, Wallerstein, Morin, Dos Santos, González Casanova, Aníbal Quijano y Enrique Leff, entre otros, constituyen a nuestro juicio un esfuerzo notable en este sentido desde las ciencias sociales, e igualmente la de Prigogine desde el terreno de las ciencias duras. En resumen, para que las ciencias sociales tengan verdadera relevancia hoy, es imprescindible la reunificación epistemológica del mundo del conocimiento, sin que esto implique la muerte inmediata de disciplinas con una larga tradición. Abogamos por la integración en el análisis de los fenómenos sociales de lo idiográfico y lo nomotético, e incluso de esta visión con las ciencias duras, lo cual no quiere decir que neguemos el valioso legado de las disciplinas autónomas, aunque sí su menor relevancia en análisis desintegrados de los conocimientos que pueden aportarnos el conjunto de ellas.

Antes de referirnos a la especificidad de las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante esta problemática, enunciemos los principales axiomas que constituyen lo esencial del legado de las ciencias sociales; e igualmente los desafíos que enfrentan las ciencias sociales a nivel mundial.

Axioma 1. Existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales (Durkheim).

Axioma 2. Todos los grupos sociales contienen subgrupos distribuídos jerárquicamente y en conflicto unos con otros (Marx).

Axioma 3. Los grupos y/o Estados mantienen su hegemonía y contienen los conflictos potenciales, debido a que los subgrupos de menor jerarquía le conceden legitimidad a la autoridad que ejercen los situados en la parte superior de la jerarquía, en la medida que esto permite la sobrevivencia inmediata y a largo plazo (Weber).

3. Charles Wright Mills, *La Imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964; Talcott Parsons, ”La situación actual y las perspectivas futuras de la teoría sociológica sistemática”, en *Sociología del siglo XX*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1956.

Estos axiomas constituyen la herencia esencial de la cultura sociológica occidental, de la cual somos en la región tributarios en más de un sentido, sin que esto niegue nuestra especificidad. Es un mérito de Anthony Giddens el haber sido uno de los primeros en discutir la obra de conjunto de Marx, Durkheim y Weber como tres autores.

Pudiera objetarse que hay muchos otros autores que también han legado axiomas de relevancia como, por ejemplo, Malthus (ensayo sobre la población), Tonnies (comunidad y sociedad), Sorokin (diferenciación de las sociedades en grupos multivariados), Veblen (el ocio ostensible), Mannheim (sociología del conocimiento, ideología y utopía), Wright Mills (la élite del poder), Adorno (la personalidad autoritaria), Marcuse (el origen de la civilización represiva), Lukacs (las raíces sociológicas del asalto a la razón, sociología de la cultura), Habermas (su teoría de la acción comunicativa), sin olvidar los aportes de los fundadores (Comte y Spencer) y la lúcida obra actual de Wallerstein, Giddens, Morin, Dos Santos, Gorostiaga, González Casanova, y Quijano, entre otros. Pero lo que ha tratado Wallerstein de argumentar al resumir la "cultura sociológica", es que esta pudiera sintetizarse en tres axiomas o proposiciones claves: la realidad de los hechos sociales (Durkheim), el carácter perenne y permanente del conflicto social (Marx), y la existencia de mecanismos de legitimación que regulan y contienen los conflictos (Weber).

Veamos ahora los desafíos:

1. ¿Es que en realidad existe una racionalidad formal? (Freud).

2. ¿Existe un desafío civilizatorio de envergadura a la visión moderna/occidental del mundo que debamos tomar seriamente? (Anouar Abdel-Malek).

3. ¿Acaso la realidad de tiempos sociales múltiples requiere que reestructuremos nuestras teorías y metodologías? (Braudel).

4. ¿ En qué sentido los estudios sobre complejidad y el fin de las certidumbres, nos fuerzan a reinventar el método científico? (Prigogine).

5. ¿Podemos demostrar que el feminismo, que el concepto de género, es una variable de presencia ubicua, aún en zonas aparentemente remotas como la conceptualización matemática? (Evelyn Fox Keller, Donna J. Haraway y Vandana Shiva).

6. ¿Es la modernidad una decepción que ha desilusionado antes que a nadie a los científicos sociales? (Bruno Latour)

A partir de estos axiomas y desafíos, Immanuel Wallerstein nos propone las siguientes perspectivas en el siglo XXI para las ciencias sociales: a) la reunificación epistemológica de las denominadas dos culturas, esto es, la de las ciencias y la de las humanidades; b) la reunificación organizacional de las ciencias sociales;

c) y la asunción por las ciencias sociales de un papel de centralidad (que no implica hegemonismos) en el mundo del conocimiento[4].

La obra de Immanuel Wallerstein, al igual que la de Prigogine en el terreno de la física y la química, y la de Edgar Morin en lo que respecta al pensamiento complejo, se encuentra en la vanguardia de la reflexión prospectiva sobre las ciencias sociales y constituye en forma más o menos explícita una crítica al eurocentrismo y una superación de sus paradigmas. Los principales hitos metodológicos de esta reflexión son: "Impensar las ciencias sociales" (1991); "Abrir las ciencias sociales" (1996); "Social change? Change is eternal. Nothing ever changes" (1996); "Cartas del Presidente de la Asociación Internacional de Sociología (1994-1998)"; y, en especial, su discurso como Presidente de ISAen el XIVCongreso Mundial de Sociología: "The heritage of sociology. The promise of social science", 26 de julio de 1998[5].

Anthony Giddens, por su parte, al expresar los objetivos esenciales de su trabajo de investigación como sociólogo, ha formulado una agenda relevante: reinterpretar el pensamiento social clásico, analizar la naturaleza de la modernidad, y establecer un nuevo enfoque metodológico en las ciencias sociales. Estos tres temas interconectados constituyen la agenda de trabajo del mencionado autor[6].

En la Conferencia Europea de Ciencias Sociales (1992), el Director General de la UNESCO Federico Mayor, formuló un conjunto de orientaciones de especial relevancia para el trabajo de investigación en ciencias sociales que tienen hoy plena actualidad, y que coinciden, en gran medida, con lo planteado por Wallerstein y Giddens:

1. Promover los enfoques interdisciplinarios y los estudios comparados.

2. Estos enfoque deben sustentarse en bases de datos cuantitativas (estadísticas) y cualitativas de excelente calidad. Para las ciencias naturales la naturaleza y la vida son las fuentes de sus bases de datos, que se analizan en condiciones de laboratorio una vez seleccionadas. Para las ciencias sociales los datos se toman esencialmente de series estadísticas, por eso debemos asegurarnos del carácter fidedigno de nuestras fuentes y trabajar, siempre que sea posible, con fuentes primarias.

4. Immanuel, Wallerstein, "The heritage of sociology. The promise of social science". Presidential Address, XIV Congreso Mundial de Sociología, Montreal, July 26, 1998.

5. Immanuel, Wallerstein, "Possible Rationality: A Reply to Archer", *International Sociology*, vol. 13, no. 1, marzo 1998; Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1998; Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales,* Siglo XXI, México, 1996; Immanuel Wallerstein, "Social Change?". Ponencia al III Congreso Portugués de Sociología, Lisboa, 1996; Immanuel Wallerstein, *Cartas del Presidente* (1994-1998), Asociación Internacional de Sociología, 1998; Illya Prigogine, *La fin des certitudes*, Edition Odile Jacob, París, 1996; Edgar Morin, *Terre-Patrie*, Editions du Seuil, París, 1993 y Edgar Morin, *Pour une utopie réaliste,* Arléa, París, 1996.

6. Anthony Giddens, "The transition to late modern society", *International Sociology*, vol. 13, No.1, p. 124, marzo 1998.

3. Es necesario llevar a cabo cambios institucionales y organizativos que permitan el desarrollo del trabajo interdisciplinario.

Y concluía Federico Mayor diciendo que "ningún otro campo del conocimiento podría contribuir tan decisivamente a construir un puente entre la reflexión y la visión de los asuntos humanos, de una parte, y a la formulación de políticas y la puesta en marcha de acciones para mejorar la calidad de vida de los seres humanos, de otra"[7].

La importancia de la transdisciplinariedad fue también destacada por Federico Mayor en otro texto en que afirma: "Hace cuarenta años el novelista C. P. Snow declaró que vivimos en un mundo de dos culturas. Una la cultura artística, tiene un amplio espacio en los periódicos, la radio, la televisión, mientras que la otra, la cultura científica, debe contentarse con un espacio extremadamente limitado. ¿Por qué esa diferencia?"[8].

En 1998, en la Segunda Conferencia Europea de Ciencias Sociales, el Director General de la UNESCO afirmó: "Hace medio siglo, los fundadores de la UNESCO recomendaron que las ciencias sociales ocuparan una posición importante en el monitoreo de la integración social de la humanidad. La década pasada ha sido un período importante de balance en lo que se refiere a nuestras tradiciones heredadas del conocimiento social". Y más adelante afirmaba: "Dentro de la UNESCO se prepararon nuevos terrenos para la transdisciplinariedad, especialmente para mejorar la cooperación entre las ciencias naturales y sociales, durante la 28 sesión de la Conferencia General en 1995"[9].

Son indudables los aportes positivos de las ciencias (mayor esperanza de vida, aumento de la producción agrícola, las posibilidades que para el conocimiento crean las nuevas tecnologías de información y comunicación...), pero también es cierta la brecha creciente entre países industrializados y los eufemísticamente llamados en vías de desarrollo, y el hecho de que la explotación inadecuada de los logros científicos ha implicado la degradación del medio ambiente y dado lugar al desequilibrio social y la exclusión. Para que se pueda instaurar una paz durable, acorde con el espíritu con el cual La Asamblea General de las Naciones Unidas ha proclamado el Año 2000 "Año Internacional de la Cultura de la Paz", es necesario solucionar estas contradicciones.

Es indispensable intensificar los esfuerzos interdisciplinarios asociando los especialistas de las ciencias exactas y naturales a los de las ciencias sociales, pues estas son claves para suprimir las causas profundas de los conflictos: desigualda-

7. Federico Mayor, "The role of the social sciences in a changing Europe", *International Social Science Journal*, 1992/2. Reproducido nuevamente en el número 157 de septiembre de 1998 de dicha revista, en el número dedicado al cincuentenario de ella, p.458.

8. Federico Mayor y A. Forti, *Science et Pouvoir*, UNESCO, París, 1995, p. 161.

9. Federico Mayor, " Address at the Second European Social Science Conference", Bratislava, 14 de junio de 1998.

des sociales, pobreza, ausencia de justicia y democracia, trabas a la educación para todos, inadecuados servicios de salud, penuria alimentaria, degradación del medio ambiente y otras. La investigación científica en el sector privado no puede sustituir a la investigación pública, lo que implica que el sector público otorgue un financiamiento adecuado, en especial a aquellas investigaciones cuyos resultados sean de especial utilidad para la sociedad, lo que no implica minimizar el importante papel de la investigación fundamental[10].

Si bien estos textos nos ofrecen, entre otros, una valiosa brújula, la especificidad de nuestras ciencias sociales tiene sus propios axiomas, desafíos y perspectivas. Es precisamente esa singularidad la que devela y revela una relectura de sus principales textos. Veamos, brevemente, en qué consiste ese legado en nuestra región -así como el papel de UNESCO en fortalecerlo y contribuir a recrearlo- para luego plantearnos una posible Agenda de Trabajo y referirnos a nuestros axiomas, desafíos y perspectivas específicas, injertando en el tronco de nuestras reflexiones autóctonas lo mejor de las ciencias sociales a nivel planetario

Concentraré mis reflexiones en sintéticos vislumbres acerca de la misión de UNESCO en el proceso de desarrollo de las ciencias sociales en la región y, en especial, en cómo contribuir a su redimensionamiento futuro. No puedo dejar de mencionar, el papel clave de UNESCO en la fundación y desarrollo de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y su permanente interacción con su Secretaría General y sus capítulos nacionales; e igualmente la sostenida y creciente colaboración con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), con su Secretaria Ejecutiva y con sus Grupos de Trabajo. En torno a FLACSO Y CLACSO -que siempre han tenido el apoyo de UNESCO- se ha nucleado tradicionalmente lo mejor de las ciencias sociales de la región.

En síntesis, puedo decir que son redes como FLACSO y CLACSO -y otras muchas que de forma más o menos directa están asociadas al desarrollo de las ciencias sociales en esta área: ALAS, SELA, CLAD, FIUC, PROGRAMA BOLÍVAR - y los científicos sociales agrupados en ellas en torno a universidades y/o grupos de trabajo, los que han producido el extraordinario desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas -visualizadas por otros países del sur como paradigma- y quienes garantizan su futuro, sin que su identidad se disuelva en paradigmas importados. Las ciencias sociales latinoamericanas alcanzaron su plena identidad en los cincuenta en el momento en que surgió FLACSO, y es un mérito de esta red -y de UNESCO- el haber contribuido a la creación de paradigmas autóctonos en las ciencias sociales de América Latina y el Caribe, labor que ha impulsado CLACSO. Digámoslo de una vez, podrá haber crisis de paradigmas con relación a la era de CEPAL o de la Escuela de la Dependencia, pero no hay crisis de identidad. Es clara, no obstante, desde

10. "Projet de Déclaration", op. cit.; Francisco López Segrera, "La UNESCO y el futuro de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe", en Roberto Briceño León y Heinz Sonntag (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

los ochenta, la tendencia a la reversión de los valiosos intentos de repensar el continente desde sí mismo. Esta tendencia, a la cual nos referiremos más adelante, está asociada a los paradigmas propios del neoliberalismo y del posmodernismo.

Veamos ahora, brevemente, los distintos paradigmas de las ciencias sociales en la región desde fines de la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad[11].

A fines de los años cincuenta el futuro de América Latina era visualizado a través de los paradigmas estructural-funcionalista, del marxismo tradicional (y luego de la nueva versión que emergió como resultado de la revolución cubana) y del pensamiento desarrollista de CEPAL. Si la falla del funcionalismo fue considerar que se podría reproducir en la periferia el esquema clásico de desarrollo capitalista del centro -tesis validada por el marxismo tradicional, que visualizaba a América Latina como una sociedad feudal- y la de CEPALpensar que sólo con la sustitución de importaciones y un Estado y un sector público fuertes se obtendría el desarrollo; la Escuela de la Dependencia, en su crítica al denominado capitalismo dependiente latinoamericano, no fue capaz de ofrecer una reflexión con resultados viables acerca de cómo construir un modelo alternativo de sociedad.

El desarrollismo cepalino de Raúl Prebisch fue considerado por los teóricos de la dependencia como un paradigma que, si bien planteaba la necesidad de reformas estructurales modernizantes, en la praxis era incapaz de superar el reformismo. La crítica neoliberal del desarrollismo se centró en el excesivo intervencionismo estatal, el estrangulamiento de la iniciativa privada y la asignación de recursos en forma irracional.

El defecto esencial de la Teoría de la Dependencia fue el no haber percibido que ningún sistema puede ser independiente del sistema-histórico actual, de la economía mundial. Esta realidad interdependiente no implica, sin embargo, validar al neoliberalismo y a sus políticas de ajuste estructural -que tienden a privilegiar la función del mercado en detrimento de la sociedad civil y del Estado- como única receta válida, y mucho menos como fin de la historia. Sobre todo cuando hoy sabemos, tras más de una década perdida en lo económico, que el ajuste estructural ha implicado en la región un profundo deterioro de las condiciones sociales y una concentración cada vez mayor de la riqueza, junto al crecimiento de la pobreza y la exclusión social. Si hoy hablamos de Desarrollo Humano Soste-

11. Francisco López Segrera, "Los procesos de integración en América Latina y el Caribe: retos, variables, escenarios y alternativas en la era de la globalización" en Emir Sader (editor), *Democracia sin exclusiones ni excluidos*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998; Francisco López Segrera, "La UNESCO y el futuro de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe" op. cit.; Heinz R. Sonntag, *Duda, Certeza, Crisis,* UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1988; Heinz R. Sonntag (editor), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?*, UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1989; Roberto Briceño León y Heinz R. Sonntag (editores), op. cit. Este libro contiene monografías de: Aníbal Quijano, Hebe Vesuri, Raquel Sosa, Francisco López Segrera, Paulo César Alves, Rigoberto Lanz, Edgardo Lander, Orlando Albornoz, Emir Sader, Marcia Rivera, y Pablo González Casanova; G. Sankatsing, *Las ciencias sociales en el Caribe,* UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1990; S. Villena (editor), *El Desarrollo de las ciencias sociales en América Latina*, FLACSO/UNESCO, San José de Costa Rica,1998.

nible (concepto enunciado por el *Bruntland Report* en 1987), es porque el otro *desarrollo*, en realidad ha sido un crecimiento económico perverso y desequilibrado que atenta contra el hombre y su habitat[12].

Las dos influencias teóricas que predominan en las ciencias sociales latinoamericanas hoy -el neoliberalismo y el postmodernismo- entrañan ciertos peligros. El primero tiende a la reafirmación dogmática de las concepciones lineales de progreso universal y del imaginario del desarrollo y la segunda a la apoteosis del eurocentrismo. El hecho de que los metarrelatos en boga en el siglo XX hayan hecho crisis, no implica la crisis de toda forma de pensar el futuro y mucho menos de éste[13].

Como axiomas y/o aportes claves de las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas en la segunda mitad de este siglo podemos mencionar, entre otros, los siguientes:

1. El axioma del capitalismo colonial de Sergio Bagú: "El régimen económico luso-hispano del período colonial no es feudalismo. Es capitalismo colonial, ...el cual presenta reiteradamente en los distintos continentes ciertas manifestaciones externas que lo asemejan al feudalismo. Es un régimen que conserva un perfil equívoco, sin alterar por eso su incuestionable índole capitalista. Lejos de revivir el ciclo feudal, América ingresó con sorprendente celeridad dentro del capitalismo comercial, ya inaugurado en Europa...y contribuyó a dar a ese ciclo un vigor colosal, haciendo posible la iniciación del capitalismo industrial años más tarde"[14].

2. El axioma "centro-periferia" de Raúl Prebisch: "en otros términos, mientras los centros han retenido íntegramente el fruto del progreso técnico de su industria, los países de la periferia les han traspasado una parte del fruto de su propio progreso técnico"[15].

3. El axioma "sub-imperialismo" de Ruy Mauro Marini: "Pasó el tiempo del modelo simple centro-periferia, caracterizado por el intercambio de manufacturas por alimentos y materias primas.....El resultado ha sido un reescalonamiento, una jerarquización de los países en forma piramidal y, por consiguiente, el surgimiento de centros medianos de acumulación, que son tam-

12. Fernando Henrique Cardoso, " El pensamiento socioeconómico latinoamericano", *Nueva Sociedad*, no. 139, sept-oct. 1995; Teotonio Dos Santos, "El desarrollo latinoamericano: pasado, presente y futuro. Un homenaje a Andre Gunder Frank", *Problemas del Desarrollo*, vol. 27, No. 104, UNAM, México, enero-marzo 1996; Teotonio Dos Santos; "La teoría de la dependencia", en *Los retos de la globalización* en Francisco López Segrera (editor), UNESCO-Caracas, 1998.

13. Edgardo Lander, "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", en Roberto Briceño León y Heinz R. Sonntag, op. cit.

14. Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial*, Editorial Grijalbo, México, 1993, p. 253.

15. Raúl Prebisch, "El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas" [1949], en Rui Mauro Marini, *La Teoría Social Latinoamericana, textos escogidos,* tomo I, UNAM, México, 1994, p. 238.

bién potencias capitalistas medianas -lo que nos ha llevado a hablar de la emergencia de un subimperialismo." Este concepto resulta equivalente al de semiperiferia de Wallerstein, pues se refiere al papel desempeñado por países como Brasil y los tigres asiáticos en la nueva división internacional del trabajo[16].

4. El axioma "dependencia" de Theotonio dos Santos: la dependencia es "una situación en la cual la economía de un cierto grupo de países está condicionada por el desarrollo y la expansión de otra economía, a la cual su propia economía está atada; una situación histórica que configura la estructura de la economía mundial de tal manera que determinados países resultan favorecidos en detrimento de otros, y que determina las posibilidades de desarrollo de las economías internas"[17].

Los autores citados son especialmente emblemáticos, pero expresan amplios movimientos de reflexión en la región, del cual son tributarios. Estos axiomas tienen especial relevancia, desde nuestro punto de vista, para la comprensión del papel de América Latina y el Caribe en el actual sistema-mundo capitalista.

Otros aportes de relevancia de las ciencias sociales en nuestra América, entre otros muchos, que pudiéramos mencionar son:

a) Los estudios tipólogicos de Darcy Ribeiro sobre los pueblos y el proceso civilizatorio.

b) La sociología del hambre de Josué de Castro.

c) La metodología Investigación- Acción Participativa de Orlando Fals Borda.

d) Los conceptos de colonialidad del poder y reoriginalización cultural de A. Quijano.

e) La pedagogía del oprimido de Paulo Freire.

f)) Las visiones críticas de la globalización de Octavio Ianni, Celso Furtado, Héctor Silva Michelena, y Armando Córdova, entre otros autores.

g) La crítica a la visión fundamentalista de la integración globalizada de Aldo Ferrer.

h) Los vislumbres sobre la Teología de la Liberación de Gustavo Gutierrez, así como de Leonardo y Clodovil Boff.

16. Rui Mauro Marini, "La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo", *Cuadernos Políticos*, México, Ediciones Era, No. 12, abril-junio 1977, p.21.

17. Teotonio Dos Santos, "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", en Helio Jaguaribe y otros, *La Dependencia Político-Económica de América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1969, p. 184.

i) La teoría de la marginalidad de Gino Germani, enriquecida desde un ángulo diverso por aportes como el de José Nun.

j) La visión de la dependencia en Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, denominado "enfoque de la dependencia" para diferenciarlo de la "teoría de la dependencia" de Marini, Dos Santos, Bambirra y Gunder Frank.

k) Los valiosos aportes de Pablo González Casanova sobre el México marginal, y su crítica al "nuevo orden mundial", su visión de una democracia no excluyente, su preocupación por reconceptualizar nuestras ciencias sociales.

l) La valiosa reflexión en torno a la sociología latinoamericana de autores como Heinz Sonntag y Roberto Briceño.

m) La lúcida crítica de Edgardo Lander al eurocentrismo y el colonialismo en el pensamiento latinoamericano.

n) La tesis de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano.

o) La crítica no-eurocéntrica del eurocentrismo de Enrique Dussel, que lleva implícita una valiosa crítica a la construcción de la modernidad en el pensamiento postmoderno.

p) El concepto de "border thinking" de Walter Mignolo.

q) El análisis cultural de la biodiversidad (desde el capitalismo y desde la autonomía cultural) de Arturo Escobar.

r) La visión de Enrique Leff sobre las disyuntivas del desarrollo sustentable.

s) La crítica al neoliberalismo latinoamericano de Atilio Borón.

t) La tesis de una civilización geocultural alternativa emergente de Xabier Gorostiaga.

u) Las tesis sobre transición, democracia, ciudadanía y Estado de Carlos Vilas, Emir Sader, Francisco Delich, Manuel Antonio Garretón, Norbert Lechner, y Guillermo O'Donnell, entre otros.

v) La tesis de las culturas híbridas de Nestor García Canclini.

w) Los estudios de la economía de la coca de Hermes Tovar Pinzón.

x) La sociología del Caribe de Gerard Pierre Charles y Suzy Castor.

y) Los aportes teóricos sobre la economía de plantaciones del Caribe de Ramiro Guerra, Eric Williams, Manuel Moreno Fraginals y Juan Pérez de la Riva.

z) La sociología centroamericana de Edelberto Torres Rivas.

Última, pero no menos importante, es la obra de próceres cuyas reflexiones tienen un carácter fundacional: Simón Bolívar, José Martí y José Carlos Mariátegui.

Este incompleto recuento da noticia indiscutible de la legitimidad y autoctonía de las ciencias sociales latinoamericanas, pese a la amenaza persistente y renovada de los afanes de disolverla en paradigmas eurocéntricos.

Como desafíos específicos que enfrentan las ciencias sociales en la región hoy podemos enumerar, entre otros, los siguientes:

1. ¿Es posible la integración cultural?¿O acaso todo el discurso en torno a la multiculturalidad, la pluralidad cultural y los problemas de homogeneización y heterogeneidad no rebasarán el marco retórico-académico?

2. ¿Es posible recrear un nuevo Estado distinto al caudillista, populista, cepalino o neoliberal, donde la exclusión social sea eliminada sin volver al autoritarismo y dando una dimensión no sólo política, sino también social a la democracia?¿O es que acaso el Estado neoliberal, que legitima y viabiliza el modelo de capitalismo dependiente con rostro de democracia, es viable a largo plazo?

3. ¿Es posible a los Estados latinoamericanos obtener mayores márgenes de independencia y autonomía vía la integración del subcontinente pese a crecientes procesos de globalización y transnacionalización?

4. ¿Es posible disminuir la brecha entre "infopobres" e "inforicos" en la región democratizando el uso de las nuevas tecnologías de información y comunicación? ¿O sólo servirán éstas para aumentar la pobreza, la desigualdad y la exclusión social?

5. ¿Es posible la educación para todos, el desarrollo sostenible, el nuevo carácter de las ciudades, una nueva ética y la construcción de una cultura de paz? ¿O acaso es una utopía inalcanzable construir naciones democráticas, multiculturales y multirraciales con niveles mínimos de desigualdad?

El futuro de las ciencias sociales en la región dependerá, en gran medida, de las políticas y acciones que se adopten con relación a estos desafíos.

Los problemas claves que preocupan a Wallerstein sobre las ciencias sociales a nivel mundial, paradójicamente, pese a nuestro "atraso" con relación al patrón occidental de desarrollo, no tienen entre nosotros la misma dimensión. Afortunadamente no tuvimos un Talcott Parsons, aunque sí algunos epígonos ya olvidados. Podemos decir que el proceso de impensar las ciencias sociales empezó en Nuestra América (la del Río Bravo a la Patagonia) en los cincuenta con CEPAL y que, pese a la "crisis de paradigmas" de los ochentas, no se ha detenido. Tenemos no sólo axiomas básicos, sino multitud de conceptos, como ha señalado Pablo González Casanova al hablar de las ciencias sociales en la región. Por otra parte, pese a la perspectiva eurocentrista/anglosajona con que se elaboraron los planes de estudio de las carreras de ciencias sociales en la región, los mejores textos de estas disciplinas tienden a integrar lo idiográfico y lo nomotético en el aná-

lisis. Esto obedece, por un lado, a que la herencia española, si bien nos legó lo que en algunos casos es retórica hueca, también nos ofreció una rica herencia ensayística que funde lo idiográfico y lo nomotético; y, por otro, a que la superespecialización no ha sido una actitud cultural entre nosotros por diversas razones. Por estas causas, entre otras, la exhortación a impensar y abrir las ciencias sociales ya lleva largo trecho recorrido entre nosotros, sin que por eso podamos darnos el lujo arrogante de la autocomplacencia que destruye la creatividad. Es por todos conocida la influencia de las ciencias sociales de nuestra región, no sólo en los países del sur, sino también en algunos de los principales científicos sociales de los países desarrollados de Occidente y de otras latitudes.

Con relación a las perspectivas de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe, debe reiterarse que mucho hemos avanzado en la reunificación epistemológica de las dos culturas, la de las ciencias y la de las humanidades. No quiere esto decir que podamos eliminar de la agenda totalmente la necesidad de impensar y abrir las ciencias sociales en nuestra región. Pero de lo que se trata sobre todo en Nuestra América, es de avanzar en la reunificación organizativa de las ciencias sociales y en que éstas reasuman su papel de centralidad en el mundo del conocimiento, debilitado en los ochenta y primera mitad de los noventa como consecuencia de la "crisis de paradigmas". Para esto resulta clave el pensar la región desde sí misma, sin peligrosos provincianismos; el mejor antídoto contra esto es el imprescindible dominio, o al menos lectura, de tres o cuatro idiomas clave además del español y un estado del arte renovado permanentemente en nuevas tecnologías de la comunicación e información- y sin asimilar en forma acrítica agendas y paradigmas de otras latitudes.

Es importante establecer un conjunto de prioridades compartidas por todos, que den respuesta a las urgencias de nuestra América, de su sociedad civil y de sus clases políticas, para coordinadamente establecer una nueva agenda de las investigaciones en ciencias sociales en nuestra región. Si no somos capaces unidos de formular esa agenda, las ciencias sociales de la región perderán una identidad ganada a sangre y fuego, y presenciaremos no una "crisis de paradigmas", sino la recolonización de nuestras ciencias sociales por paradigmas y agendas fijadas en función de los intereses del Norte desarrollado

Antes de hacer algunas sugerencias con relación a dicha Agenda, me referiré brevemente a ciertos aspectos de nuestro trabajo como Consejero Regional de Ciencias Sociales.

Nuestra acción como Consejero Regional de Ciencias Sociales para América Latina y el Caribe en el bienio 1996/97 y 98/99 se orientó por el Plan a Plazo Medio (C4) y por lo acordado por los estados miembros de UNESCO en sus Conferencias Generales de 1995 y 1997 (C5). En especial se trata de adecuar a la región las metas prioritarias para la acción de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (Copenhague, marzo de 1995): fomento de la capacidad endógena; desa-

rrollo de las zonas rurales; seguimiento al Programa 21, para alcanzar un desarrollo humano sostenible utilizando racionalmente los recursos y preservando el medio ambiente; ampliar las posibilidades de acceder a la información y la comunicación; y mejorar la capacidad endógena para formular políticas sociales, para preveer, gestionar y evaluar las transformaciones sociales.

En resumen, nuestra acción ha priorizado y prioriza:

1. La lucha contra la pobreza conforme a la Declaración del Director General de la UNESCO de 15 de enero de 1996.

2. La preservación de la gobernabilidad, la democracia, los derechos humanos, y la tolerancia, vía la reforma del estado y de la gestión pública. Este objetivo, la construcción de una cultura de paz y de la justicia para la paz, orienta nuestra acción con el estado y la sociedad civil, en especial apoyando redes como el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). También nuestros vínculos con la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), con la Secretaría Permanente del Sistema Económico Latinoamericano (SELA), el Centro Latinoamericano de la Administración para el Desarrollo (CLAD) y el Programa Bolívar para el desarrollo de las PYME, revisten especial importancia; e igualmente con el Proyecto UNESCO denominado DEMOS, que ha hecho importantes aportes al estudio de la gobernabilidad en la región. De especial importancia son nuestros vínculos con redes universitarias como la UDUAL, la AIU, la OUI y la FIUC, entre otras. Hemos venido ejecutando y/o preparando proyectos con estas redes, e igualmente con: el Consejo Internacional de Ciencias Sociales de UNESCO (agenda para el milenio); CLACSO (seminarios y reflexiones para integrar las políticas económicas y sociales); FLACSO (anuario de ciencias sociales, premio para jóvenes investigadores en ciencias sociales, erradicación de la pobreza, antología de ciencias sociales..); SELA, CLAD, CEPAL (políticas económicas y sociales, reforma del estado, gestión pública, seguimiento de la Cumbre de Desarrollo Social); y con otras muchas redes e instituciones de carácter regional o interregional.

3. Desarrollar la enseñanza de las ciencias sociales -en especial de los estudios prospectivos- vía las Cátedras UNESCO y de otras formas diversas. Promover la difusión y utilización de las nuevas tecnologías, de la telemática, de Internet y de las redes nuevas y tradicionales. Esta labor difusora tiene como objetivo que se transfiera y comparta el conocimiento en ciencias sociales y su sistemático *aggiornamento*.

4. La Unidad Regional de Ciencias Sociales, en el concepto de una Oficina Regional integrada como es cada vez más UNESCO-Caracas, tiene también una importante participación en la red UNITWIN de Cátedras UNESCO en la región y en actividades propias de la educación superior.

5. UNESCO, cada vez más, construye pasarelas de la teoría a la acción. Con ese objetivo puso en marcha en 1994 un Programa Internacional en Ciencias Sociales titulado "Gestión de las transformaciones sociales" (MOST). En este Programa se identificaron inicialmente tres áreas prioritarias de investigación -confirmadas en la Primera Conferencia Regional en Buenos Aires en marzo de 1995- que son:

-El multiculturalismo y la multietnicidad en América Latina y el Caribe.

-Las ciudades como escenario de la transformación social.

-Las trasformaciones económicas, tecnológicas y del medio ambiente a nivel local y regional.

Sin embargo, antes de MOST y durante el desarrollo de este programa, UNESCO había respondido y sigue dando respuesta, a la solicitud de los estados miembros para asistencia en actividades de ciencias sociales. He aquí algunos ejemplos:

-Negociaciones de paz en El Salvador.

-Educación para la democracia en Colombia.

-Planificación social en Colombia, Bolivia, Ecuador, Venezuela, tratando de responder a preguntas como las siguientes: ¿Qué clase de políticas pueden aportar los cambios sociales deseados? y ¿Cómo pueden ser evaluadas estas políticas?

Con relación a la propuesta de una nueva agenda para el desarrollo de las ciencias sociales en la región, debo señalar que, en abril de 1997, la Unidad de Ciencias Sociales bajo mi dirección recogió criterios de FLACSO, CLACSO y de diversos especialistas -que en otros trabajos he expuesto "in extenso"- sobre los siguiente temas: producción de conocimiento y de enseñanza de ciencias sociales; ciencias sociales y políticas de desarrollo social; hacia una cultura de paz; y. cooperación para el desarrollo social:

Si tuviera que resumir la Agenda de las ciencias sociales en la región lo haría con tres propuestas esenciales que pudieran contribuir a "impensar" y "abrir" aún más nuestras ciencias sociales en la región y, sobre todo, a lograr una nueva síntesis teórico-metodológica:

1. Organizar debates entre los científicos sociales ideográficos (historiadores) y nomotéticos de nuestra región, en que también participen representantes latinoamericanos y caribeños de las ciencias duras e igualmente figuras de primer nivel de otras latitudes.

2. Fomentar la transdisciplinariedad mediante proyectos de investigación en torno a problemas de suma importancia actual.

3. Revalorizar las grandes teorías explicativas evitando la ultra-especialización.

Otra propuesta que quisiera hacer, en este caso referida a UNESCO en forma más específica, es la siguiente: que los fondos que destina UNESCO para ciencias exactas y naturales y ciencias humanas y sociales por concepto del programa ordinario y del programa de participación se otorguen y direccionen de manera prioritaria hacia aquellos proyectos de índole transdisciplinaria presentados por los estados miembros de la Organización.

Quisiera poner a manera de ejemplo el Proyecto ya mencionado más arriba "Agenda del Milenio", desarrollado conjuntamente por UNESCO, el Consejo Internacional de Ciencias Sociales de UNESCO (ISSC), y el Conjunto Universitario Cándido Mendes (EDUCAM). En las palabras inaugurales del Seminario, que tuvo como resultado el libro *Représentation et complexité*, Jerome Bindé, Director de la División de Análisis y Prospectiva de UNESCO y eminente futurólogo afirmó: "Cómo abrir esta reunión sin saludar algunos de los mejores investigadores y expertos que nos muestran su amistad participando en este encuentro: los profesores Edgar Morin (sociólogo de la contemporaneidad e iniciador del pensamiento complejo), Illya Prigogine (Premio Nobel de Química), Mihajlo Mesarovic (futurólogo), Arjun Appadurai (antropólogo), Helena Knyzeva (física), Zaki Laidi (politólogo), Michel Maffesoli (sociólogo), Cristoph Wolf (antropólogo), Chih-Ming Shih (arquitecto), Francisco López Segrera (historiador), Helio Jaguaribe (economista), Eduardo Portella (filósofo, ensayista), y todos aquellos que no puedo citar esta mañana pero que están presentes en mi pensamiento". Este grupo transdisciplinario, integrado por investigadores de distintas especialidades y nacionalidades, constituye una muestra interesante de reflexión conjunta en torno a un tema actual -Representación y Complejidad- desde distintos ángulos y con una perspectiva no eurocéntrica[18].

Otro ejemplo notable lo constituye la colección "El Mundo Actual: Situación y Alternativas", -ideada y conducida por Pablo González Casanova en su calidad de Director del "Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades"- que difunde estudios sobre la globalidad y las características que en ella muestran los países y regiones del mundo. La colección ha publicado análisis de carácter transdisciplinario y prospectivo sobre la sociedad, la economía, la política y la cultura, dando especial importancia a la perspectiva desde el Sur del mundo y formulando alternativas que pudieran aplicarse para superar, entre otros, los problemas de desigualdad, pobreza, marginación y exclusión, e igualmente dar

18. Candido Mendes y E. Rodriguez (editores), Représentation y Complexité. EDUCAM/ UNESCO/ISSC, Río de Janeiro, 1997.

claves para la construcción de la paz y la democracia. Entre los investigadores con trabajos publicados en esta colección se encuentran: Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Lin Chun, George Aseneiro, Ralph Miliband, Xabier Gorostiaga, Arturo Escobar, Francois Houtart y Francisco López Segrera, entre otros autores[19].

Igualmente, quisiéramos mencionar como otra muestra de esfuerzo transdisciplinario el libro *Los Retos de la Globalización*, publicado en 1998 por la Unidad Regional de UNESCO de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe. Dicha obra agrupa un conjunto de autores que analiza el impacto de la globalización en los países del Sur desde ángulos tales como: los nuevos paradigmas de las ciencias sociales; paz, democracia y "nuevo orden mundial"; dependencia y desarrollo; y cultura y conocimiento en un mundo virtual. Entre los autores que aportaron contribuciones originales a dicho libro se encuentran: sociólogos (Dos Santos, Marini); filósofos (Enrique Dussel); economistas (Samir Amin, Gunder Frank); politólogos (James Petras, Mario Teló, Jorge Nieto, Anaisabel Prera); historiadores (Wallerstein); internacionalistas (Celso Amorin); y especialistas en estudios globales y culturales (Bohadana, Dreifuss, Jesús García-Ruiz, Angel G. Quintero), entre otros muchos investigadores valiosos[20].

Hay múltiples ejemplos en UNESCO de esfuerzo transdisciplinario además de los señalados. Los distintos informes mundiales tienden, cada vez más, a una óptica transdisciplinaria e igualmente ocurre, entre otros, con los libros del Director General -*La Nueva Página, Ciencia y Poder...*- y de Albert Sasson, cuyo libro *Biotechnology in Perspective*, tuvo como objetivo "diseminar las reflexiones sobre las implicaciones económicas, sociales y culturales de las innovaciones biotecnológicas para los países en desarrollo"[21].

El papel esencial de los científicos sociales consiste en iluminar a los tomadores de decisiones con respecto a las opciones posibles ante las alternativas históricas. Cuando un sistema histórico está viviendo su etapa de desarrollo normal, el rango de las opciones y alternativas para los actores sociales es bastante limitado. Sin embargo, cuando un sistema histórico se encuentra en su fase de desintegración, el rango de opciones posible se amplía y las posibilidades de cambio son infinitamente mayores. Coincido con Immanuel Wallerstein en que estamos en un momento de desintegración de un sistema histórico, que durará de 20 a 50 años. Si esto es así a nivel planetario, más drástico aún será este proceso en Nuestra América donde las desigualdades del sistema nunca han sido amortiguadas por el Estado de Bienestar. El estado secular de malestar en nuestra región, nos ofre-

19. Pablo González Casanova, "Globalidad, neoliberalismo y democracia", Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El Mundo Actual: Situación y Alternativas, UNAM, México, 1995; Pablo González Casanova, "Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma", en Roberto Briceño León y Heinz R. Sonntag, op. cit.

20. Francisco López Segrera (editor), *Los retos de la globalización*, op. cit.

21. Federico Mayor, *La Nueva Página*, UNESCO, 1994; Federico Mayor y A. Forti, *Science et Pouvoir*, op. cit.; A. Sasson: *Biotechnologies in Developing Countries*: Present and Future, UNESCO, 1998, p. vii.

ce una oportunidad histórica única al final de este milenio, para formular con claridad escenarios y alternativas que permitan construir un futuro alternativo sin destrucción ecológica, sin abismales desigualdades sociales, y que deseche las guerras como vía de solución de los conflictos mediante una cultura de paz. En ese nuevo sistema histórico desaparecerán brechas tales como: pasado/presente, lo cual ha separado la historia (ideográfica) de disciplinas nomotéticas como la economía, la ciencia política, y la sociología; civilizados/otros, antinomia que ha sido el fundamento de la visión eurocentrista; y mercado/estado/sociedad civil. En realidad estos límites están hoy en una crisis terminal. Las disciplinas tradicionales de las ciencias sociales están dejando de representar campos de estudio acotados. La complejidad actual sólo puede aprehenderse mediante la transdisciplinariedad. En el punto de saturación alcanzado por este sistema histórico, sólo nuevas alternativas podrán desbloquear un modelo de acumulación y de sociedad agotado. Corresponde a nosotros imaginarlas y comenzar a ejecutarlas.

Prigogine, en *La fin des certitudes*, nos revela el nuevo recurso y discurso del método a manera de resumen: “Lo que hoy emerge es, por tanto, una descripción mediana, situada entre dos representaciones alienantes, la de un mundo determinista y aquélla de un mundo arbitrario sometido al solo azar. Las leyes físicas corresponden a una nueva forma de inteligibilidad que expresan representaciones probabilísticas irreductibles. Ellas están asociadas a la inestabilidad y, sea a nivel microscópico o macroscópico, ellas describen los acontecimientos en tanto que posibles, sin reducirlos a consecuencias deducibles y previsibles propias de las leyes deterministas”[22].

Lo que existe, por tanto, no es el desenvolvimiento de una idea universal hacia el futuro, que se identifica con el progreso, lo que existe realmente son bifurcaciones que permiten construir varios futuros, es decir, los futuribles o futuros posibles.

> “La flecha del tiempo -afirma Wallerstein- es ineluctable e impredecible, siempre tenemos ante nosotros bifurcaciones cuyo resultado es indeterminado. Más aún, aunque hay una sola flecha del tiempo, existen múltiples tiempos. No podemos permitirnos ignorar ni la larga duración estructural ni tampoco los ciclos del sistema histórico que estamos analizando. El tiempo es mucho más que cronometría y cronología. El tiempo es también duración, ciclos y disyunción”[23]

El fin de las certidumbres de que nos habla Prigogine, significa que lo que realmente existe son certidumbres parciales que no prevalecen eternamente. Debemos formular nuestras predicciones e hipótesis teniendo en cuenta esta permanente incertidumbre.

22. Illya Prigogine, op. cit., p. 224

23. Immanuel Wallerstein, op. cit., 1998, p.52.

Los científicos sociales han sido vistos tradicionalmente como parientes pobres por las ciencias duras y las humanidades. En América Latina esto ha sido aún peor en una época de auge neoliberal, en que todo conocimiento que no tenga uso práctico inmediato queda devaluado. Esto no debe llevarnos a ser indulgentes con nosotros mismos, sino a reconocer que mucha retórica hueca se esconde tras supuestas grandes teorías explicativas. Sin embargo, la situación está cambiando rápidamente a nivel mundial y regional. Los estudios sobre la complejidad en las ciencias físicas, de un lado, han puesto en cuestión la supuesta exactitud de las ciencias duras y, de otro, han considerado a los sistemas sociales como los más complejos de todos los sistemas. El auge de los estudios culturales en las humanidades, ha enfatizado las raíces sociales de lo cultural. El resultado, por tanto, de los estudios sobre la complejidad y los estudios culturales ha sido acercar a las ciencias naturales y a las humanidades hacia el terreno de las ciencias sociales.

El conocimiento, ante las incertidumbres, implica tomar decisiones, decidirse por opciones diversas y tomar acción. El conocimiento, unido a los valores y a la ética, y pese a la incertidumbre, nos permite tomar las mejores decisiones -en lo cual es imprescindible la colaboración entre las diversas ramas del saber- para construir un futuro alternativo. La nueva ciencia debe ser como un holograma, donde cada una de las partes representa el todo y viceversa. En un momento en que las ciencias sociales han ido recuperando su centralidad a nivel mundial y regional -la creciente desigualdad ha hecho que los gobiernos de la región y otras instancias soliciten cada vez más el concurso de los científicos sociales- no podemos ser neutrales ante la destrucción ecológica, la desigualdad y el autoritarismo. Debemos optar por la construcción de un futuro vivible no regido por la lógica de los mercados financieros y sí por la de una cultura de paz.

Existen inmensos obstáculos, teniendo en cuenta, por un lado, que “la investigación científica en América Latina y el Caribe apareció en el siglo XX” ; y, por otro, que “la falta de visión estratégica de que sufre la sociedad latinoamericana se traduce en la pérdida inmensa y absurda de un buen número de sus mejores investigadores, que emigran hacia los países industrializados donde su trabajo es apreciado y valorado. Se estima que de un 40 a un 60 % de los investigadores argentinos, colombianos, chilenos, y peruanos viven y trabajan fuera de su país”[24]. Aunque este análisis está referido esencialmente a las ciencias exactas y naturales, la situación no es distinta en las ciencias sociales. Esto implica la necesidad de políticas que inviertan estas tendencias, e igualmente la correlación del monto de la inversión destinada a Investigación-Desarrollo, sumamente alta en los países desarrollados con respecto a los países del Sur.

24. Ana María Cetto y Hebe Vesuri, “L’Amérique Latine et la Caraïbe” en *Rapport Mondial sur la science, 1998*, op. cit.

En resumen, las vanguardias del pensamiento científico hoy, tanto en las ciencias sociales como en las naturales, parecen coincidir en la importancia de la transdisciplinariedad. Es necesario eliminar las fronteras tajantes y artificiales no sólo entre disciplinas propias de las ciencias sociales, historia, economía, derecho..., o de las ciencias duras, física, matemática, biotecnología..., sino incluso entre ciencias sociales y humanas y las exactas y naturales. Esto no implica, en absoluto, renunciar a la especialización propia de cada disciplina. Como ya hemos señalado, la obra de autores como Ilya Prigogine, I. Wallerstein, Edgar Morin, Pablo González Casanova, Theotonio dos Santos, Enrique Leff, Aníbal Quijano y Xabier Gorostiaga, entre otros, nos enseña el camino. Para lograr esto, es necesario constituir programas de estudios de carácter transdisciplinario en torno a un tema y problema de investigación dado y con la participación de profesores invitados de otros países. Sería necesario establecer estos programas de investigación de carácter interdepartamental con centros de excelencia de la región (cooperación Sur-Sur) y de fuera de ella, que estén en el estado del arte de las disciplinas con que se aborda el tema de investigación dado.

Prigogine ha afirmado que “la ciencia nos permite tener la esperanza de ver aparecer un día una civilización donde la violencia y la desigualdad social no sean una necesidad”[25].

Walter Benjamin ha dicho: “la esencia de una cosa aparece en su verdad cuando ésta es amenazada de desaparecer”[26]. Depende de nosotros el convertir “la crisis de paradigmas” de las ciencias sociales en la región, (en un momento de desintegración del sistema-mundo en que se amplían nuestras opciones) en coyuntura propicia para imaginar y construir un nuevo futuro, a partir de *aggiornar* las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas, elaborar su nueva agenda y, de este modo, abrir las ciencias sociales, reestructurarlas y construir su futuro y el de la región entre todos.

25. Illya Prigogine, “Préface” a Science et Pouvoir de Federico Mayor y A. Forti, op. cit., p. 5.

26. Walter Benjamin. Citado por Jerome Bindé, “Complexité et Crise de la Représentation” en Candido Mendes (organizador) y Enrique Rodríguez (editor), *Représentation et Complexité*, op. cit.

Referencias bibliográficas

Bagú, Sergio: *Economía de la sociedad colonial*, Editorial Grijalbo, México, 1993.

Bindé, Jerome: "Complexité et Crise de la Représentation" en Candido Mendes (organizador) y Enrique Rodríguez (editor), *Représentation et Complexité*, EDUCAM/ UNESCO/ISSC, Río de Janeiro, 1997.

Cardoso, Fernando Henrique: "El pensamiento socioeconómico latinoamericano", *Nueva Sociedad*, No 139, sept-oct 1995.

Cetto, Ana María y Vesuri, Hebe: "L'Amérique Latine et la Caraïbe" en *Rapport Mondial sur la science, 1998*,UNESCO, París, 1998.

Dos Santos, Teotonio: "La teoría de la dependencia", en *Los retos de la globalización*, Francisco López Segrera (editor), Caracas, 1998.

Dos Santos, Teotonio: "El desarrollo latinoamericano: pasado, presente y futuro. Un homenaje a Andre Gunder Frank", *Problemas del Desarrollo*, vol. 27, no. 104, UNAM, México, enero-marzo 1996.

Dos Santos, Teotonio: "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", en Helio Jaguaribe y otros, *La Dependencia Político-Económica de América Latina*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1969.

Giddens, Anthony: "The transition to late modern society", *International Sociology*, vol 13, no1, p. 124, marzo 1998.

González Casanova, Pablo: "Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma", en Roberto Briceño León y Heinz Sonntag (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

González Casanova, Pablo: *Globalidad, neoliberalismo y democracia*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El Mundo Actual: Situación y Alternativas, UNAM, México, 1995.

Lander, Edgardo: "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", en Roberto Briceño León y Heinz Sonntag (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

López Segrera, Francisco: "Los procesos de integración en América Latina y el Caribe: retos, variables, escenarios y alternativas en la era de la globalización", en Emir Sader (editor), *Democracia sin exclusiones ni excluídos*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

López Segrera, Francisco: "La UNESCO y el futuro de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe", en Roberto Briceño León y Heinz Sonntag (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

Marini, Rui Mauro: "La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo", *Cuadernos Políticos*, México, Ediciones Era, No 12, abril-junio 1977.

Mayor, Federico: Address at the Second European Social Science Conference, Bratislava, 14 de junio 1998.

Mayor, Federico: "The Role of the Social Sciences in a Changing Europe", *International Social Science Journal*, 1992/2.

Mayor, Federico, y A. Forti: *Science et Pouvoir*, UNESCO, París, 1995.

Mendes, C. y E. Rodríguez (editores): *Représentation y Complexité*, EDUCAM/UNESCO/ISSC, 1997.

Morin, Edgar: *Pour une utopie réaliste*, Arléa, París, 1996.

Morin, Edgar: *Terre-Patrie*, Editions du Seuil, París, 1993.

Parsons, Talcott: "La situación actual y las perspectivas futuras de la teoría sociológica sistemática", en *Sociología del siglo XX*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1956.

Prebisch, Raúl: "El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas", en Rui Mauro Marini, *La Teoría Social Latinoamericana, textos escogidos,* Tomo I, UNAM, México, 1994 [1949].

Prigogine, Illya: *La fin des certitudes,* Edition Odile Jacob, París, 1996. (Edición en español: *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid, 1997)

Prigogine, Ilya: "Préface" a *Science et Pouvoir* de Federico Mayor y A. Forti, UNESCO, París, 1995.

Sankatsing, G.: *Las ciencias sociales en el Caribe*, UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1990.

Sasson, A.: *Biotechnologies in Developing Countries*: *Present and Future*, UNESCO, París, 1998.

Sonntag, Heinz y Roberto Briceño León (editores): *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina,* Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

Sonntag, Heinz (editor), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?*, UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1989.

Sonntag, Heinz, *Duda, Certeza, Crisis*, UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1988.

UNESCO: Conférence mondiale sur la science, “Projet de Déclaration”, UNESCO-CIUSS, et “Draft Programme”, París, 5 de enero de 1999.

UNESCO: *Rapport Mondial sur la Science, 1998*, París, 1998.

Varios: “América Latina: la visión de los cientistas sociales”, *Nueva Sociedad*, No 139, sept-oct, 1995.

Villena, S. (editor): *El Desarrollo de las ciencias sociales en América Latina*, FLACSO /UNESCO, San José de Costa Rica,1998.

Wallerstein, Immanuel: *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1998.

Wallerstein, Immanuel: “The Heritage of Sociology. The Promise of Social Science”, *Presidential Address*, XIV Congreso Mundial de Sociología, Montreal, 26 de julio 1998.

Wallerstein, Immanuel: “Possible Rationality: A Reply to Archer”, *International Sociology*, vol. 13, no. 1, marzo 1998.

Wallerstein, Immanuel: *Cartas del Presidente* (1994-1998), Asociación Internacional de Sociología, 1998.

Wallerstein, Immanuel: “Social Change?”, Ponencia en le *III Congreso Portugués de Sociología*, Lisboa, 1996.

Wallerstein, Immanuel: *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1996.

Wright Mills, Charles: *La Imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina[1]

Aníbal Quijano[2]

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. En lo que sigue, el propósito principal es abrir algunas de las cuestiones teóricamente necesarias acerca de las implicancias de esa colonialidad del poder respecto de la historia de América Latina[3].

1. Quiero agradecer, principalmente, a Edgardo Lander y a Walter Mignolo, por su ayuda en la revisión de este artículo. Y a un comentarista, cuyo nombre ignoro, por sus útiles críticas a una versión anterior. Ellos, por supuesto, no son responsables de los errores y limitaciones del texto.

2. Centro de Investigaciones sociales (CIES), Lima.

3. Sobre el concepto de colonialidad del poder, de Aníbal Quijano: “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.

I. América y el nuevo patrón de poder mundial

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder". De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial[4].

Raza, una categoría mental de la modernidad

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América[5]. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otras. Así términos como *español* y *portugués*, más tarde *europeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.

4. Ver de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein: "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System", en *International Social Science Journal*, no. 134, noviembre 1992, UNESCO, París. También "América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día", entrevista a Aníbal Quijano, en *ILLA*, no. 10, Lima, enero 1991. Sobre el concepto de espacio/tiempo, ver de Immanuel Wallerstein: "El Espacio/Tiempo como base del conocimiento", en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no 9, Lima, 1997.

5. Sobre esta cuestión y sobre los posibles antecedentes de la idea de raza antes de América, remito a mi "'Raza', 'etnia'y 'nación'en Meriátegui: cuestiones abiertas", en Roland Forgues(editor) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Editorial Amauta, Lima, 1992.

Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. Esa codificación fue inicialmente establecida, probablemente, en el área britano-americana. Los negros eran allí no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Eran, sobre todo, la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de esa sociedad colonial. En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos[6].

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales[7]. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial.

6. La invención de la categoría de *color* -primero como la más visible indicación de raza, luego simplemente como el equivalente de ella-, tanto como la invención de la particular categoría de *blanco*, requieren aún una investigación histórica más exhaustiva. En todo caso, muy probablemente fueron inventos britano-americanos, ya que no hay huellas de esas categorías en las crónicas y otros documentos de los primeros cien años del colonialismo ibérico en América. Para el caso britano-americano existe una extensa bibliografía (Theodore W. Allen, *The Invention of White Race*, 2 vols, Verso, Londres, 1994; Mathew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, entre los más importantes). El problema es que ésta ignora lo sucedido en la América Ibérica. Debido a eso, para esta región carecemos aún de información suficiente sobre este aspecto específico. Por eso ésta sigue siendo una cuestión abierta. Es muy interesante que a pesar de que quienes habrían de ser *europeos* en el futuro, conocían a los futuros a*fricanos* desde la época del imperio romano, inclusive los íberos que eran más o menos familiares con ellos mucho antes de la Conquista, nunca se pensó en ellos en términos raciales antes de la aparición de América. De hecho, raza es una categoría aplicada por primera vez a los "indios", no a los "negros". De este modo, *raza* apareció mucho antes que *color* en la historia de la clasificación social de la población mundial.

7. La idea de *raza* es, literalmente, un invento. No tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana. En cuanto a los rasgos fenotípicos, éstos se hallan obviamente en el código genético de los individuos y grupos y en ese sentido específico son biológicos. Sin embargo, no tienen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluyendo por cierto aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales y sus funciones. Véase Jonathan Mark, *Human Biodiversity, Genes, Race and History*, Aldyne de Gruyter, Nueva York, 1994 y Aníbal Quijano, "¡Qué tal raza!", en *Familia y cambio social*, CECOSAM, Lima, 1999.

El Capitalismo: la nueva estructura de control del trabajo

De otro lado, en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas. En primer lugar, porque fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercaderías para el mercado mundial. En segundo lugar, porque no existían sólo de manera simultánea en el mismo espacio/tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y a su mercado, y por ese medio entre sí. Configuraron así un nuevo patrón global de control del trabajo, a su vez un elemento fundamental de un nuevo patrón de poder, del cual eran conjunta e individualmente dependientes histórico-estructuralmente. Esto es, no sólo por su lugar y función como partes subordinadas de una totalidad, sino porque sin perder sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con el orden conjunto y entre ellas mismas, su movimiento histórico dependía en adelante de su pertenencia al patrón global de poder. En tercer lugar, y como consecuencia, para colmar las nuevas funciones cada una de ellas desarrolló nuevos rasgos y nuevas configuraciones histórico-estructurales.

En la medida en que aquella estructura de control del trabajo, de recursos y de productos, consistía en la articulación conjunta de todas las respectivas formas históricamente conocidas, se establecía, por primera vez en la historia conocida, un patrón global de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Y en tanto que se constituía en torno a y en función del capital, su carácter de conjunto se establecía también con carácter capitalista. De ese modo se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial.

Colonialidad del poder y capitalismo mundial

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar.

De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo. En el área hispana, la Corona de Castilla decidió temprano el cese de la esclavitud de los indios, para prevenir su total exterminio. Entonces fueron confinados a la servidumbre. A los que vivían en sus comunidades, les fue permitida la práctica de su

antigua reciprocidad -i.e. el intercambio de fuerza de trabajo y de trabajo sin mercado- como una manera de reproducir su fuerza de trabajo en tanto siervos. En algunos casos, la nobleza india, una reducida minoría, fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a sus roles como intermediaria con la raza dominante y le fue también permitido participar en algunos de los oficios en los cuales eran empleados los españoles que no pertenecían a la nobleza. En cambio, los negros fueron reducidos a la esclavitud. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma, productores independientes de mercancías. No obstante, sólo los nobles podían participar en los puestos altos y medios de la administración colonial, civil y militar.

Desde el siglo XVIII, en la América hispánica muchos de los mestizos de españoles y mujeres indias, ya un estrato social extendido e importante en la sociedad colonial, comenzaron a participar en los mismos oficios y actividades que ejercían los ibéricos que no eran nobles. En menor medida y sobre todo en actividades de servicio o que requerían de talentos o habilidades especiales (música, por ejemplo), también los más "ablancados" entre los mestizos de mujeres negras e ibéricos (españoles o portugueses), pero tardaron en legitimar sus nuevos roles ya que sus madres eran esclavas. La distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno se mantuvo a lo largo de todo el período colonial.

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante -los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)- fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: *amarillos* y *aceitunados* (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos. Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial. Esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial.

Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso.

Colonialidad y eurocentramiento del capitalismo mundial

La privilegiada posición ganada con América para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos, y su ventajosa ubicación en la vertiente del Atlántico por donde, necesariamente, tenía que hacerse el tráfico de esas mercancías para el mercado mundial, otorgó a dichos blancos una ventaja decisiva para disputar el control del tráfico comercial mundial. La progresiva monetización del mercado mundial que los metales preciosos de América estimulaban y permitían, así como el control de tan ingentes recursos, hizo que a tales blancos les fuera posible el control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía, sobre todo, China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente. Eso también les hizo posible concentrar el control del capital comercial, del trabajo y de los recursos de producción en el conjunto del mercado mundial. Y todo ello fue, posteriormente, reforzado y consolidado a través de la expansión de la dominación colonial blanca sobre la diversa población mundial.

Como es sabido, el control del tráfico comercial mundial por los grupos dominantes, nuevos o no, en las zonas del Atlántico donde tenían sus sedes, impulsó un nuevo proceso de urbanización en esos lugares, la expansión del tráfico comercial entre ellos, y de ese modo la formación de un mercado regional crecientemente integrado y monetizado gracias al flujo de metales preciosos procedentes de América. Una región históricamente nueva se constituía como una nueva id-entidad geocultural: Europa y más específicamente Europa Occidental[8]. Esa nueva id-entidad geocultural, emergía como la sede central del control del mercado mundial. En el mismo movimiento histórico se producía también el desplazamiento de hegemonía desde las costas del Mediterráneo y desde las costas ibéricas, hacia las del Atlántico Noroccidental.

Esa condición de sede central del nuevo mercado mundial, no permite explicar por sí misma, o por sí sola, por qué Europa se convirtió también, hasta el siglo XIX y virtualmente hasta la crisis mundial alrededor de 1870, en la sede central del proceso de mercantilización de la fuerza de trabajo, es decir del desarrollo de la relación capital-salario como forma específica de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Mientras, en cambio, todo el resto de las regiones y poblaciones incorporadas al nuevo mercado mundial y colonizadas o en curso de colonización bajo dominio europeo, permanecían básicamente bajo relaciones no-salariales de trabajo, aunque, desde luego ese trabajo, sus recursos y sus productos, se articulaban en una cadena de transferencia de valor y de beneficios cuyo control correspondía a Europa Occidental. En las regiones no-europeas, el trabajo asalariado se concentraba cuasi exclusivamente entre los blancos.

8. Fernando Coronil ha discutido la construcción de la categoría Occidente como parte de la formación de un poder global, en “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, en *Cultural Anthropology*, vol. 11, no.1, febrero 1996.

No hay nada en la relación social misma del capital, o en los mecanismos del mercado mundial, en general en el capitalismo, que implique la necesariedad histórica de la concentración, no sólo, pero sobre todo en Europa, del trabajo asalariado y después, precisamente sobre esa base, de la concentración de la producción industrial capitalista durante más de dos siglos. Habría sido perfectamente factible, como lo demuestra el hecho de que así ocurriera en verdad después de 1870, el control europeo-occidental del trabajo asalariado de cualquier sector de la población mundial. Y probablemente más beneficioso para los europeo-occidentales. La explicación debe ser, pues, buscada en otra parte de la historia.
El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir. La eliminación de esa práctica colonial no culmina, de hecho, sino con la derrota de los encomenderos, a mediados del siglo XVI. La subsiguiente reorganización política del colonialismo ibérico, implicó una nueva política de reorganización poblacional de los indios y de sus relaciones con los colonizadores. Pero no por eso los indios fueron en adelante trabajadores libres y asalariados. En adelante fueron adscritos a la servidumbre no pagada. La servidumbre de los indios en América no puede ser, por otro lado, simplemente equiparada a la servidumbre en el feudalismo europeo, puesto que no incluía la supuesta protección de ningún señor feudal, ni siempre, ni necesariamente, la tenencia de una porción de tierra para cultivar, en lugar de salario. Sobre todo antes de la Independencia, la reproducción de la fuerza de trabajo del siervo indio se hacía en las comunidades. Pero inclusive más de cien años después de la Independencia, una parte amplia de la servidumbre india estaba obligada a reproducir su fuerza de trabajo por su propia cuenta[9]. Y la otra forma de trabajo no-asalariado, o no pagado simplemente, el trabajo esclavo, fue adscrita, exclusivamente, a la población traída desde la futura Africa y llamada negra.

La clasificación *racial* de la población y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los *blancos*. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos. No es muy difí-

9. Eso fue lo que, según comunicación personal, encontró Alfred Metraux, el conocido antropólogo francés, a fines de los años 50 en el Sur del Perú, y lo mismo que también encontré en 1963, en el Cusco: un peón *indio* obligado a viajar desde su aldea, en La Convención, hasta la ciudad, para cumplir su turno de servir durante una semana a sus patrones. Pero éstos no le proporcionaban vivienda, ni alimento, ni, desde luego, salario. Metraux proponía que esa situación estaba más cercana del colonato romano del siglo IVd.c., que del feudalismo europeo.

cil encontrar, hoy mismo, esa actitud extendida entre los terratenientes blancos de cualquier lugar del mundo. Y el menor salario de las *razas inferiores* por igual trabajo que el de los *blancos*, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. En otros términos, por separado de la colonialidad del poder capitalista mundial.

El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las *razas* colonizadas, originalmente *indios*, *negros* y de modo más complejo, los *mestizo*s, en América y más tarde a las demás razas colonizadas en el resto del mundo, *oliváceos* y *amarillos*. Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los *blancos*.

Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial. En otros términos, decidió la geografía social del capitalismo: el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Eso lo hacía dominante sobre todas ellas y daba carácter capitalista al conjunto de dicha estructura de control del trabajo. Pero al mismo tiempo, dicha relación social específica fue geográficamente concentrada en Europa, sobre todo, y socialmente entre los europeos en todo el mundo del capitalismo. Y en esas medida y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista.

Cuando Raúl Prebisch[10] acuñó la célebre imagen de “Centro-Periferia”, para describir la configuración mundial del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial, apuntó, sabiéndolo o sin saber, al núcleo principal del carácter histórico del patrón de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, que formaba parte central del nuevo patrón mundial de poder constituido a partir de América. El capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado. Sin relación clara con esas específicas características históricas del capitalismo, el propio concepto de “moderno sistema-mundo” desarrollado, principalmente, por Immanuel Wallerstein[11] a partir de Prebisch y del concepto marxiano de capitalismo mundial, no podría ser apropiada y plenamente entendido.

10. Ver “Commercial policy in the underdeveloped countries”, *American Economic Review, Papers and Proceedings*, vol XLIX, mayo 1959. También *The Economic Development in Latin America and its Principal Problems*, ECLA, United Nations, Nueva York, 1960. De Werner Baer, “The Economics of Prebisch and ECLA”, en *Economic Development and Cultural Change*, vol. X, enero 1962.

11. De Immanuel Wallerstein ver, principalmente, *The Modern World-System*, 3 vol., Academic Press Inc., Nueva York, 1974-1989, 3 vols. De Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis. Theory and Methodology*, vol. 1, Sage Publications, Beverly Hills, 1982.

Nuevo patrón de poder mundial y nueva intersubjetividad mundial

Ya en su condición de centro del capitalismo mundial, Europa no solamente tenía el control del mercado mundial, sino que pudo imponer su dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta, incorporándolas al "sistema-mundo" que así se constituía, y a su específico patrón de poder. Para tales regiones y poblaciones, eso implicó un proceso de *re-identificación histórica*, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales. De ese modo, después de América y de Europa, fueron establecidas Africa, Asia y eventualmente Oceanía. En la producción de esas nuevas identidades, la colonialidad del nuevo patrón de poder fue, sin duda, una de las más activas determinaciones. Pero las formas y el nivel de desarrollo político y cultural, más específicamente intelectual, en cada caso, jugaron también un papel de primer plano. Sin esos factores, la categoría *Oriente* no habría sido elaborada como la única con la dignidad suficiente para ser el Otro, aunque por definición inferior, de *Occidente*, sin que alguna equivalente fuera acuñada para *indios* o *negros*[12]. Pero esta misma omisión pone al descubierto que esos otros factores actuaron también dentro del patrón racista de clasificación social universal de la población mundial.

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.

En el proceso que llevó a ese resultado, los colonizadores ejercieron diversas operaciones que dan cuenta de las condiciones que llevaron a la configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo europeo y las demás regiones y poblaciones del mundo, a las cuales les estaban siendo atribuidas, en el mismo proceso, nuevas identidades geoculturales. En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas -entre sus descubrimientos culturales- aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, reprimieron tanto como pu-

12. Sobre el proceso de producción de nuevas identidades histórico-geoculturales véase de Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954; José Rabasa, *Inventing America*, Norman, Oklahoma University Press, 1993; Enrique Dussel, *The Invention of the Americas*, Continuum, Nueva York, 1995; V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington University Press, Bloomington, 1988; Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States AD 990-1992*, Blackwell, Cambridge,1990; Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, !979; Fernando Coronil, op. cit.

dieron, es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. Algo equivalente ocurrió en Africa. Sin duda mucho menor fue la represión en el caso de Asia, en donde por lo tanto una parte importante de la historia y de la herencia intelectual, escrita, pudo ser preservada. Y fue eso, precisamente, lo que dio origen a la categoría de Oriente. En tercer lugar, forzaron -también en medidas variables en cada caso- a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Es este el caso de la religiosidad judeo-cristiana. Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma[13].

En fin, el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo, según la apta formulación de Wallerstein, desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el *etnocentrismo*. Pero en el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos fueron llevados a sentirse no sólo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, *naturalmente* superiores. Esa instancia histórica se expresó en una operación mental de fundamental importancia para todo el patrón de poder mundial, sobre todo respecto de las relaciones intersubjetivas que le son hegemónicas y en especial de su perspectiva de conocimiento: los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa[14]. Pero, notablemente, no en una misma línea

13. Acerca de esas cuestiones, ver George W. Stocking Jr., *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, Nueva York, 1968; Robert. C. Young: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, Londres, 1995. De Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", ya citado. También "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no.9, Lima, 1997; y "Réflexions sur l'Interdisciplinarité, le Développement et les Relations Inter culturelles", en *Entre Savoirs. Interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, résultats*. UNESCO-ERES, París, 1992; Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*, Gallimard, París, 1988.

14. Véase de Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization,* Michigan University Press, Ann Arbor ,1995. De J.M. Blaut, *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, Nueva York,1993; y de Edgardo Lander, "Colonialidad, modernidad, postmodernidad", *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no. 9, Lima, 1997.

de continuidad con los europeos, sino en otra categoría naturalmente diferente. Los pueblos colonizados eran razas *inferiores* y -por ello- *anteriores* a los europeos.

Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa. Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u "Occidente", fue "Oriente". No los "indios" de América, tampoco los "negros" del Africa. Estos eran simplemente "primitivos". Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo/no-europeo, raza es, sin duda, la categoría básica[15]. Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo.

La cuestión de la modernidad

No me propongo aquí entrar en una discusión detenida de la cuestión de la modernidad y de su versión eurocéntrica. Le he dedicado antes otros estudios y volveré sobre ella después. En particular, no prolongaré este trabajo con una discusión acerca del debate modernidad-postmodernidad y su vasta bibliografía. Pero es pertinente, para los fines de este trabajo, en especial de la parte siguiente, insistir en algunas cuestiones[16].

15. Acerca de las categorías producidas durante el dominio colonial europeo del mundo, existen un buen número de líneas de debate: "estudios de la subalternidad", "estudios postcoloniales", "estudios culturales", "multiculturalismo", entre los actuales. También una floreciente bibliografía demasiado larga para ser aquí citada y con nombres famosos como Guha, Spivak, Said, Bhabha, Hall, entre ellos.

16. De mis anteriores estudios, ver, principalmente, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina,* Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1988; "Colonialidad y modernidad/racionalidad", ya citado; y "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas", en Helena González y Heidulf Schmidt, (editores), *Democracia para una nueva sociedad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los *modernos* de la humanidad y de su historia, esto es, *como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie.* Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo notable de eso no es que los europeos se imaginaran y pensaran a sí mismos y al resto de la especie de ese modo -eso no es un privilegio de los europeos- sino el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder.

Desde luego, la resistencia intelectual a esa perspectiva histórica no tardó en emerger. En América Latina desde fines del siglo XIX, pero se afirmó sobre todo durante el siglo XX y en especial después de la Segunda Guerra Mundial, en vinculación con el debate sobre la cuestión del desarrollo-subdesarrollo. Como ese debate fue dominado durante un buen tiempo por la denominada teoría de la modernización[17], en sus vertientes opuestas, para sostener que la modernización no implica necesariamente la occidentalización de las sociedades y de las culturas no-europeas, uno de los argumentos más usados fue que la modernidad es un fenómeno de todas las culturas, no sólo de la europea u occidental.

Si el concepto de modernidad es referido, sólo o fundamentalmente, a las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional-científico, laico, secular, que son las ideas y experiencias normalmente asociadas a ese concepto, no cabe duda de que es necesario admitir que es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas. Con todas sus respectivas particularidades y diferencias, todas las llamadas *altas culturas* (China, India, Egipto, Grecia, Maya-Azteca, Tawantinsuyo) anteriores al actual sistema-mundo, muestran inequívocamente las señales de esa modernidad, incluido lo racional científico, la secularización del pensamiento, etc. En verdad, a estas alturas de la investigación histórica sería casi ridículo atribuir a las altas culturas no-europeas una mentalidad mítico-mágica como rasgo definitorio, por ejemplo, en oposición a la racionalidad y a la ciencia como características de Europa, pues aparte de los posibles o más bien conjeturados contenidos simbólicos, las ciudades, los templos y palacios, las pirámides, o las ciudades monumentales, sea Machu Pichu o Boro Budur, las irrigaciones, las grandes vías de trasporte, las tecnologías metalíferas, agropecuarias, las matemáticas, los calendarios, la escritura, la filosofía, las historias, las armas y las guerras, dan cuenta del desarrollo científico y tecnológico en cada una de tales altas cultu-

17. Hay una vasta literatura en torno de ese debate. Un sumario puede ser encontrado en mi texto “El fantasma del desarrollo en América Latina”, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales,* no. 2, 2000.

ras, desde mucho antes de la formación de Europa como nueva id-entidad. Lo más que realmente puede decirse es que, en el actual período, se ha ido más lejos en el desarrollo científico-tecnológico y se han hecho mayores descubrimientos y realizaciones, con el papel hegemónico de Europa y, en general, de Occidente.

Los defensores de la patente europea de la modernidad suelen apelar a la historia cultural del antiguo mundo heleno-románico y al mundo del Mediterráneo antes de América, para legitimar su reclamo a la exclusividad de esa patente. Lo que es curioso de ese argumento es que escamotea, primero, el hecho de que la parte realmente avanzada de ese mundo del Mediterráneo, antes de América, área por área de esa modernidad, era islamo-judaica. Segundo, que fue dentro de ese mundo que se mantuvo la herencia cultural greco-romana, las ciudades, el comercio, la agricultura comercial, la minería, la textilería, la filosofía, la historia, cuando la futura Europa Occidental estaba dominada por el feudalismo y su oscurantismo cultural. Tercero que, muy probablemente, la mercantilización de la fuerza de trabajo, la relación capital-salario, emergió, precisamente, en esa área y fue en su desarrollo que se expandió posteriormente hacia el norte de la futura Europa. Cuarto, que solamente a partir de la derrota del Islam y del posterior desplazamiento de la hegemonía sobre el mercado mundial al centro-norte de la futura Europa, gracias a América, comienza también a desplazarse el centro de la actividad cultural a esa nueva región. Por eso, la nueva perspectiva geográfica de la historia y de la cultura, que allí es elaborada y que se impone como mundialmente hegemónica, implica, por supuesto, una nueva geografía del poder. La idea misma de Occidente-Oriente es tardía y parte desde la hegemonía británica. ¿O aún hace falta recordar que el meridiano de Greenwich atraviesa Londres y no Sevilla o Venecia?[18]

En ese sentido, la pretensión eurocéntrica de ser la exclusiva productora y protagonista de la modernidad, y de que toda modernización de poblaciones no-europeas es, por lo tanto, una europeización, es una pretensión etnocentrista y a la postre provinciana. Pero, de otro lado, si se admite que el concepto de modernidad se refiere solamente a la racionalidad, a la ciencia, a la tecnología, etc., la cuestión que le estaríamos planteando a la experiencia histórica no sería diferente de la propuesta por el etnocentrismo europeo, el debate consistiría apenas en la disputa por la originalidad y la exclusividad de la propiedad del fenómeno así llamado modernidad, y, en consecuencia, moviéndose en el mismo terreno y según la misma perspectiva del eurocentrismo.

Hay, sin embargo, un conjunto de elementos demostrables que apuntan a un concepto de modernidad diferente, que da cuenta de un proceso histórico específico al actual sistema-mundo. En ese concepto no están, obviamente, ausentes sus referencias y sus rasgos anteriores. Pero más bien en tanto y en cuanto forman parte de un universo de relaciones sociales, materiales e intersubjetivas, cuya

18. Sobre esto las agudas observaciones de Robert J.C Young, op. cit.

cuestión central es la liberación humana como interés histórico de la sociedad y también, en consecuencia, su campo central de conflicto. En los límites de este trabajo, me restringiré solamente a adelantar, de modo breve y esquemático, algunas proposiciones[19].

En primer término, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida. En varios sentidos específicos. *Uno*, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. *Dos*, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo[20]. *Tres*, cada una de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual el patrón de poder está configurado como un sistema[21]. *Cuatro*, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta.

En ese específico sentido, la humanidad actual en su conjunto constituye el primer *sistema-mundo global* históricamente conocido, no solamente un *mundo* como el que quizás fueron el chino, el hindú, el egipcio, el helénico-románico, el maya-azteca o el tawantinsuyano. Ninguno de esos posibles mundos tuvo en común sino un dominador colonial/imperial y, aunque así se propone desde la visión colonial eurocéntrica, no es seguro que todos los pueblos incorporados a uno de aquellos mundos tuvieran también en común una perspectiva básica respecto de las relaciones entre lo humano y el resto del universo. Los dominadores coloniales de cada uno de esos mundos, no tenían las condiciones, ni probablemente el interés, de homogenizar las formas básicas de existencia social de todas las poblaciones de sus dominios. En cambio, el actual, el que comenzó a formarse con América, tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: *la colonialidad del poder*, *el capitalismo* y el *eurocentrismo.* Por supuesto que este patrón de poder, ni otro alguno, puede

19. Un debate más detenido en “Modernidad y democracia: intereses y conflictos” (de próxima publicación en *Anuario Mariateguiano*, vol. XII, no. 12, Lima, 2000).

20. Acerca de las proposiciones teóricas de esta concepción del poder, ver “Coloniality of power and its institutions”, Simposio sobre *Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales*, Binghamton University, Binghamton, Nueva York, abril de 1999 (mimeo).

21. En el sentido de que las relaciones entre las partes y la totalidad no son arbitrarias y la última tiene hegemonía sobre las partes en la orientación del movimiento del conjunto. No en el sentido sistémico, es decir en que las relaciones de las partes entre sí y con el conjunto son lógico-funcionales. Esto no ocurre sino en las máquinas y en los organismos. Nunca en las relaciones sociales.

implicar que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido erradicada dentro de sus dominios. Lo que su globalidad implica es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo, y una esfera intersubjetiva que existe y actúa como esfera central de orientación valórica del conjunto. Por lo cual las instituciones hegemónicas de cada ámbito de existencia social, son universales a la población del mundo como modelos intersubjetivos. Así, el Estado-nación, la familia burguesa, la empresa, la racionalidad eurocéntrica.

Por lo tanto, sea lo que sea lo que el término modernidad mienta, hoy involucra al conjunto de la población mundial y a toda su historia de los últimos 500 años, a todos los mundos o ex-mundos articulados en el patrón global de poder, a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial. Por lo tanto, también como articulación de muchas racionalidades. En otros términos, puesto que se trata de una historia nueva y diferente, con experiencias específicas, las cuestiones que esta historia permite y obliga a abrir no pueden ser indagadas, mucho menos contestadas, con el concepto eurocéntrico de modernidad. Por lo mismo, decir que es un fenómeno puramente europeo o que ocurre en todas las culturas, tendría hoy un imposible sentido. Se trata de algo nuevo y diferente, específico de este patrón de poder mundial. Si hay que preservar el nombre, debe tratarse, de todos modos, de otra modernidad.

La cuestión central que nos interesa aquí es la siguiente: ¿qué es lo realmente nuevo respecto de la modernidad? ¿No solamente lo que desarrolla y redefine experiencias, tendencias y procesos de otros mundos, sino lo que fue producido en la historia propia del actual patrón de poder mundial?

Dussel ha propuesto la categoría de *transmodernidad* como alternativa a la pretensión eurocéntrica de que Europa es la productora original de la modernidad[22]. Según esa propuesta, la constitución del Ego individual diferenciado es lo nuevo que ocurre con América y es la marca de la modernidad, pero tiene lugar no sólo en Europa sino en todo el mundo que se configura a partir de América. Dussel da en el blanco al recusar uno de los mitos predilectos del eurocentrismo. Pero no es seguro que el ego individual diferenciado sea un fenómeno exclusivamente perteneciente al período iniciado con América.

Hay, por supuesto, una relación umbilical entre los procesos históricos que se generan a partir de América y los cambios de la subjetividad o, mejor dicho, de la intersubjetividad de todos los pueblos que se van integrando en el nuevo patrón de poder mundial. Yesos cambios llevan a la constitución de una nueva subjetividad, no sólo individual, sino colectiva, de una nueva intersubjetividad. Ese es, por lo

22. Enrique Dussel, *The Invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity,* Continuum, Nueva York, 1995.

tanto, un fenómeno nuevo que ingresa a la historia con América y en ese sentido hace parte de la modernidad. Pero cualesquiera que fuesen, esos cambios no se constituyen desde la subjetividad individual, ni colectiva, del mundo preexistente, vuelta sobre sí misma, o, para repetir la vieja imagen, esos cambios no nacen como Minerva de la cabeza de Zeus, sino que son la expresión subjetiva o intersubjetiva de lo que las gentes del mundo están haciendo en ese momento.

Desde esa perspectiva, es necesario admitir que América y sus consecuencias inmediatas en el mercado mundial y en la formación de un nuevo patrón de poder mundial, son un *cambio histórico* verdaderamente enorme y que no afecta solamente a Europa sino al conjunto del mundo. No se trata de cambios dentro del mundo conocido, que no alteran sino algunos de sus rasgos. *Se trata del cambio del mundo como tal.* Este es, sin duda, el elemento fundante de la nueva subjetividad: *la percepción del cambio histórico.* Es ese elemento lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia. La percepción del cambio lleva a la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios. El futuro es un territorio temporal abierto. El tiempo puede ser nuevo, pues no es solamente la extensión del pasado. Y, de esa manera, la historia puede ser percibida ya no sólo como algo que ocurre, sea como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosas como el destino, sino como algo que puede ser producido por la acción de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto como algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido[23].

Con América se inicia, pues, un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas**.** Es pertinente, por todo eso, admitir que el concepto de modernidad no se refiere solamente a lo que ocurre con la subjetividad, no obstante toda la tremenda importancia de ese proceso, sea que se trate de la emergencia del ego individual, o de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas entre los individuos y entre los pueblos integrados o que se integran en el nuevo sistema-mundo y su específico patrón de poder mundial. El concepto de modernidad da cuenta, igualmente, de los cambios en la dimensión material de las relaciones sociales. Es decir, los cambios ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto de sus miembros individuales, lo mismo en la dimensión material que en la dimensión subjetiva de esas relaciones. Y puesto que se trata de procesos que se inician con la constitución de América, de un nuevo patrón de poder mundial y de la integración de los pueblos de todo el mundo en ese proceso, de un entero y complejo sistema-mundo, es también imprescindible admitir que se trata de todo un período histórico. En otros términos, a partir de América un nuevo espacio/tiempo se constituye, material y subjetivamente: eso es lo que mienta el concepto de modernidad.

23. Ver *Modernidad, Identidad y Utopia en América Latina*, op. cit.

No obstante, fue decisivo para el proceso de modernidad que el centro hegemónico de ese mundo estuviera localizado en las zonas centro-norte de Europa Occidental. Eso ayuda a explicar por qué el centro de elaboración intelectual de ese proceso se localizará también allí, y por qué esa versión fue la que ganó hegemonía mundial. Ayuda igualmente a explicar por qué la colonialidad del poder jugará un papel de primer orden en esa elaboración eurocéntrica de la modernidad. Esto último no es muy difícil de percibir si se tiene en cuenta lo que ya ha sido mostrado antes, el modo como la colonialidad del poder está vinculada a la concentración en Europa del capital, del salariado, del mercado del capital, en fin, de la sociedad y de la cultura asociadas a esas determinaciones. En ese sentido, la modernidad fue también colonial desde su punto de partida. Pero ayuda también a entender por qué fue en Europa mucho más directo e inmediato el impacto del proceso mundial de modernización.

En efecto, las nuevas prácticas sociales implicadas en el patrón de poder mundial, capitalista, la concentración del capital y del salariado, el nuevo mercado del capital, todo ello asociado a la nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia, a la centralidad de la cuestión del cambio histórico en dicha perspectiva, como experiencia y como idea, requieren, necesariamente, la des-sacralización de las jerarquías y de las autoridades, tanto en la dimensión material de las relaciones sociales como en su intersubjetividad; la des-sacralización, el cambio o el desmantelamiento de las correspondientes estructuras e instituciones. La individuación de las gentes sólo adquiere su sentido en ese contexto, la necesidad de un foro propio para pensar, para dudar, para decidir; la libertad individual, en suma, contra las adscripciones sociales fijadas y en consecuencia la necesidad de igualdad social entre los individuos.

Las determinaciones capitalistas, sin embargo, requerían también, y en el mismo movimiento histórico, que esos procesos sociales, materiales e intersubjetivos, no pudieran tener lugar sino dentro de relaciones sociales de explotación y de dominación. En consecuencia, como un campo de conflictos por la orientación, es decir, los fines, los medios y los límites de esos procesos. Para los controladores del poder, el control del capital y del mercado eran y son los que deciden los fines, los medios y los límites del proceso. El mercado es el piso, pero también el límite de la posible igualdad social entre las gentes. Para los explotados del capital y en general para los dominados del patrón de poder, la modernidad generó un horizonte de liberación de las gentes de toda relación, estructura o institución vinculada a la dominación y a la explotación, pero también las condiciones sociales para avanzar en dirección a ese horizonte. La modernidad es, pues, también una cuestión de conflicto de intereses sociales. Uno de ellos es la continuada democratización de la existencia social de las gentes. En ese sentido, todo concepto de modernidad es necesariamente ambiguo y contradictorio[24].

24. Ver "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas", op. cit. También "El fantasma del desarrollo", op. cit.

Es allí, precisamente, donde la historia de esos procesos diferencia tan claramente a Europa Occidental y el resto del mundo, para el caso, América Latina. En Europa Occidental, la concentración de la relación capital-salario es el eje principal de las tendencias de las relaciones de clasificación social y de la correspondiente estructura de poder. Eso subyace a los enfrentamientos con el antiguo orden, con el Imperio, con el Papado, durante el período del llamado capital competitivo. Esos enfrentamientos permiten a los sectores no dominantes del capital y a los explotados, mejores condiciones de negociar su lugar en el poder y la venta de su fuerza de trabajo. De otro lado, abre también condiciones para una secularización específicamente burguesa de la cultura y de la subjetividad. El liberalismo es una de las claras expresiones de ese contexto material y subjetivo de la sociedad en Europa Occidental. En cambio, en el resto del mundo, en América Latina en particular, las formas más extendidas de control del trabajo son no-salariales, aunque en beneficio global del capital, lo que implica que las relaciones de explotación y de dominación tienen carácter colonial. La Independencia política, desde comienzos del siglo XIX, está acompañada en la mayoría de los nuevos países por el estancamiento y retroceso del capital y fortalece el carácter colonial de la dominación social y política bajo Estados formalmente independientes. El eurocentramiento del capitalismo colonial/moderno, fue en ese sentido decisivo para el destino diferente del proceso de la modernidad entre Europa y el resto del mundo[25].

II. Colonialidad del poder y eurocentrismo

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo[26].

Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América.

25. Ver *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, op.cit. “Colonialité du Pouvoir, Démocratie et Citoyenneté en Amérique Latine”, en *Amérique Latine: Démocratie et Exclusion,* L’Harmattan, París, 1994.

26. La literatura del debate sobre el eurocentrismo crece rápidamente. Una posición diferente de la que orienta este artículo, aunque emparentada, es la de Samir Amin, *Eurocentrism.* Monthly Review Press, Nueva York, 1989.

No se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo. En el marco de este trabajo lo que me propongo es discutir algunas de sus cuestiones más directamente vinculadas a la experiencia histórica de América Latina, pero que, obviamente, no se refieren solamente a ella.

Capital y capitalismo

Primero que nada, la teoría de una secuencia histórica unilineal y universalmente válida entre las formas conocidas de trabajo y de control del trabajo, que fueran también conceptualizadas como relaciones o modos de producción, especialmente entre capital y pre-capital, precisa ser, en todo caso respecto de América, abierta de nuevo como cuestión mayor del debate científico-social contemporáneo.

Desde el punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. Y son consideradas no sólo como diferentes sino como radicalmente incompatibles con el capital. El hecho es, sin embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas precapitalistas, ni fueron tampoco incompatibles con el capital.

En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre impuesta sobre los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir los mismos fines, i.e. para producir mercancías para el mercado mundial. Y en fin, la producción mercantil independiente fue establecida y expandida para los mismos propósitos.

Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo.

El capital, como relación social basada en la mercantilización de la fuerza de trabajo, nació probablemente en algún momento circa los siglos XI-XII, en algún lugar en la región meridional de las penínsulas ibérica y/o itálica y por consecuencia, y por conocidas razones, en el mundo islámico. Es pues bastante más antiguo que América. Pero antes de la emergencia de América, no está en ningún lugar estructuralmente articulado a todas las demás formas de organización y control de la fuerza de trabajo y del trabajo, ni tampoco era aún predominante sobre ninguna de ellas. Sólo con América pudo el capital consolidarse y obtener predominancia mundial, deviniendo precisamente en el eje alrededor del cual todas las demás formas fueron articuladas para los fines del mercado mundial. Sólo de ese modo, el capital se convirtió en el modo de producción dominante. Así, el capital existió mucho tiempo antes que América. Sin embargo, el capitalismo como sistema de relaciones de producción, esto es, el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital, en que de allí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia sólo con la emergencia de América. A partir de ese momento, el capital siempre ha existido y continúa existiendo hoy en día sólo como el eje central del capitalismo, no de manera separada, mucho menos aislada. Nunca ha sido predominante de otro modo, a escala mundial y global, y con toda probabilidad no habría podido desarrollarse de otro modo.

Evolucionismo y dualismo

Como en el caso de las relaciones entre capital y pre-capital, una línea similar de ideas fue elaborada acerca de las relaciones entre Europa y no-Europa. Como ya fue señalado, el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea u occidental. De ese mito se origina la específicamente eurocéntrica perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia humana. Dicho mito fue asociado con la clasificación racial de la población del mundo. Esa asociación produjo una visión en la cual se amalgaman, paradójicamente, evolucionismo y dualismo. Esa visión sólo adquiere sentido como expresión del exacerbado etnocentrismo de la recién constituida Europa, por su lugar central y dominante en el capitalismo mundial colonial/moderno, de la vigencia nueva de las ideas mitificadas de humanidad y de progreso, entrañables productos de la Ilustración, y de la vigencia de la idea de raza como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo.

La historia es, sin embargo, muy distinta. Por un lado, en el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América (cuya región norte o Norte América, colonizarán los británicos un siglo más tarde), hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descu-

brimientos y productos culturales, memoria e identidad. Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzadamente desde la futura Africa como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, etc. En el lapso de trescientos años, todos ellos no eran ya sino *negros*.

Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran *el pasado*. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo.

Por otro lado, la primera identidad geocultural moderna y mundial fue América. Europa fue la segunda y fue constituida como consecuencia de América, no a la inversa. La constitución de Europa como nueva entidad/identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con su avanzada tecnología en la minería y en la agricultura, y con sus respectivos productos, el oro, la plata, la papa, el tomate, el tabaco, etc., etc[27]. Porque fue sobre esa base que se configuró una región como sede del control de las rutas atlánticas, a su vez convertidas, precisamente sobre esa misma base, en las decisivas del mercado mundial. Esa región no tardó en emerger como Europa. América y Europa se produjeron históricamente, así, mutuamente, como las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo moderno.

Sin embargo, los europeos se persuadieron a sí mismos, desde mediados del siglo XVII, pero sobre todo durante el siglo XVIII, no sólo de que de algún modo se habían autoproducido a sí mismos como civilización, al margen de la historia iniciada con América, culminando una línea independiente que empezaba con Grecia como única fuente original. También concluyeron que eran naturalmente (i.e., racialmente) superiores a todos los demás, puesto que habían conquistado a todos y les habían impuesto su dominio.

La confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica de conocimiento permite señalar algunos de los elementos más importantes del

27. Véase sobre este punto: Herman Viola y Carolyn Margolis (editores), *Seeds of Change. A Quincentennial Commemoration*, Smithsonian Institute Press, Washington, 1991.

eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder.

Homogeneidad/continuidad y heterogeneidad/discontinuidad

Como es observable ahora, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento, debido a su radical crisis, es hoy un campo pletórico de cuestiones. Aquí es pertinente aún dejar planteadas dos de ellas. Primero, una idea del cambio histórico como un proceso o un momento en el cual una entidad o unidad se transforma de manera continua, homogénea y completa en otra cosa y abandona de manera absoluta la escena histórica. Esto le permite a otra entidad equivalente ocupar el lugar, y todo esto continúa en una cadena secuencial. De otro modo no tendría sentido, ni lugar, la idea de la historia como una evolución unidireccional y unilineal. Segundo, de allí se desprende que cada unidad diferenciada, por ejemplo una "economía/sociedad" o un "modo de producción" en el caso del control del trabajo (capital o esclavitud) o una "raza/civilización" en el caso de grupos humanos, es una entidad/identidad homogénea. Mas aún, que son, cada una, estructuras de elementos homogéneos relacionados de manera continua y sistémica (lo que es distinto de sistemática).

La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva. Y son ellos mismos, cada uno, configurados del mismo modo.

Así, cada una de esas relaciones de producción es en sí misma una estructura heterogénea. Especialmente el capital, desde que todos los estadios y formas históricas de producción de valor y de apropiación de plusvalor (por ejemplo, acumulación primitiva, plusvalía absoluta y relativa, extensiva o intensiva, o en otra nomenclatura, manufactura, capital competitivo, capital monopólico, capital transnacional o global, o prefordista, fordista, de mano de obra intensiva, de ca-

pital intensivo, de información intensiva, etc., etc.) están simultáneamente en actividad y trabajan juntos en una compleja malla de transferencia de valor y de plusvalor. Esto es igualmente cierto respecto de las razas, ya que tantos pueblos diversos y heterogéneos, con heterogéneas historias y tendencias históricas de movimiento y de cambio fueron reunidos bajo un solo membrete racial, por ejemplo indio o negro.

Esta heterogeneidad no es simplemente estructural, basada en las relaciones entre elementos coetáneos. Ya que historias diversas y heterogéneas de este tipo fueron articuladas en una sola estructura de poder, es pertinente admitir el carácter histórico- estructural de esa heterogeneidad. Consecuentemente, el proceso de cambio de dicha totalidad capitalista no puede, de ningún modo, ser una transformación homogénea y continua del sistema entero, ni tampoco de cada uno de sus componentes mayores. Tampoco podría dicha totalidad desvanecerse completa y homogéneamente de la escena histórica y ser reemplazada por otra equivalente. El cambio histórico no puede ser unilineal, unidireccional, secuencial o total. El sistema, o el específico patrón de articulación estructural, podría ser desmantelado. Pero aún así cada uno o algunos de sus elementos puede y habrá de rearticularse en algún otro patrón estructural, como ocurrió, obviamente, con los componentes del patrón de poder pre-colonial en, digamos, el Tawantinsuyu[28].

El nuevo dualismo

Finalmente, por el momento y para nuestros propósitos aquí, es pertinente abrir la cuestión de las relaciones entre el cuerpo y el no-cuerpo en la perspectiva eurocéntrica, tanto por su gravitación en el modo eurocéntrico de producir conocimiento, como debido a que en nuestra experiencia tiene una estrecha relación con las de raza y género.

La idea de la diferenciación entre el “cuerpo” y el “no-cuerpo” en la experiencia humana es virtualmente universal a la historia de la humanidad, común a todas las “culturas” o “civilizaciones” históricamente conocidas. Pero es también común a todas -hasta la aparición del eurocentrismo- la permanente co-presencia de los dos elementos como dos dimensiones no separables del ser humano, en cualquier aspecto, instancia o comportamiento.

El proceso de separación de estos elementos del ser humano es parte de una larga historia del mundo cristiano sobre la base de la idea de la primacía del “alma” sobre el “cuerpo”. Pero esta historia muestra también una larga e irresuelta

28. Sobre el origen de la categoría de heterogeneidad histórico-estructural véase mis “Notas sobre el concepto de marginalidad social”, CEPAL, Santiago de Chile, 1966. Incorporado después al volumen *Imperialismo y Marginalidad en América Latina*, Mosca Azul, Lima, 1977. Puede verse también, del mismo autor, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en Heinz Sonntag (editor), *Nuevos temas, nuevos contenidos*, UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1988.

ambivalencia de la teología cristiana sobre este punto en particular. Ciertamente, es el "alma" el objeto privilegiado de salvación. Pero al final, es el "cuerpo" el resurrecto, como culminación de la salvación.

Ciertamente, también, fue durante la cultura represiva del cristianismo, como resultado de los conflictos con musulmanes y judíos, sobre todo entre los siglos XV y XVI en plena Inquisición, que la primacía del "alma" fue enfatizada, quizás exasperada. Y porque el "cuerpo" fue el objeto básico de la represión, el "alma" pudo aparecer casi separada de las relaciones intersubjetivas al interior del mundo cristiano. Pero esto no fue teorizado, es decir, sistemáticamente discutido y elaborado hasta Descartes, culminando el proceso de la secularización burguesa del pensamiento cristiano[29].

Con Descartes[30] lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el "cuerpo" y el "no-cuerpo". Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre "razón/sujeto" y "cuerpo". La razón no es solamente una secularización de la idea de "alma" en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la "razón/sujeto", la única entidad capaz de conocimiento "racional", respecto del cual el "cuerpo" es y no puede ser otra cosa que "objeto" de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de "razón", y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el "cuerpo", por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razon/sujeto. Producida esa separación radical entre "razon-/sujeto" y "cuerpo", las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón/sujeto humana y el cuerpo/naturaleza humana, o entre "espíritu" y "naturaleza". De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el "cuerpo" fue fijado como "objeto" de conocimiento, fuera del entorno del "sujeto/razón".

Sin esa "objetivización" del "cuerpo" como "naturaleza", de su expulsión del ámbito del "espíritu", difícilmente hubiera sido posible intentar la teorización "científica" del problema de la raza, como fue el caso del Conde de Gobineau durante el siglo XIX[31]. Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como "inferiores" por no ser sujetos "racionales". Son objetos de estudio, "cuerpo" en consecuencia, más próximos a la "naturaleza". En un sentido, esto

29. Siempre me he preguntado por el origen de una de las más caras propuestas del Liberalismo: las ideas deben ser respetadas. El cuerpo, en cambio, puede ser torturado, triturado y muerto. Los latinoamericanos solemos citar con admiración la desafiante frase de un mártir de las luchas anticoloniales, en el momento mismo de ser degollado: "¡Bárbaros, las ideas no se degüellan!". Sugiero ahora que su origen debe buscarse en ese nuevo dualismo cartesiano, que convirtió al "cuerpo" en mera "naturaleza".

30. Cf. *Discours de la méthode.* También *Méditations* y *Description du corps humain*, en *Oeuvres Philosophiques*, Editions Alquie, Paris, 1963-1967. Paul Bousquié acierta en este punto: el cartesianismo es un nuevo dualismo radical. Véase *Le corps cet inconnu*, L'Harmattan, París, 1994.

31. Arthur de Gobineau, *Essais sur l'inégalité des races humaines*, París, 1853-1857.

los convierte en dominables y explotables. De acuerdo al mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, algunas razas —negros (o africanos), indios, oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia- están más próximas a la "naturaleza" que los blancos[32]. Sólo desde esa peculiar perspectiva fue posible que los pueblos no-europeos fueran considerados, virtualmente hasta la Segunda Guerra Mundial, ante todo como objeto de conocimiento y de dominación/explotación por los europeos.

Ese nuevo y radical dualismo no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista.

Durante el siglo XVIII, ese nuevo dualismo radical fue amalgamado con las ideas mitificadas de "progreso" y de un estado de naturaleza en la trayectoria humana, los mitos fundacionales de la versión eurocentrista de la modernidad. Esto dio pie a la peculiar perspectiva histórica dualista/evolucionista. Así todos los no-europeos pudieron ser considerados, de un lado, como pre-europeos y al mismo tiempo dispuestos en cierta cadena histórica y continua desde lo primitivo a lo civilizado, de lo irracional a lo racional, de lo tradicional a lo moderno, de lo mágico-mítico a lo científico. En otras palabras, desde lo no-europeo/pre-europeo a algo que en el tiempo se europeizará o "modernizará".

Sin considerar la experiencia entera del colonialismo y de la colonialidad, esa marca intelectual sería difícilmente explicable, así como la duradera hegemonía mundial del eurocentrismo. Las solas necesidades del capital como tal, no agotan, no podrían agotar, la explicación del carácter y de la trayectoria de esa perspectiva de conocimiento.

III. Eurocentrismo y experiencia histórica en América Latina

Aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. Es decir, la imagen que encontramos en ese espejo no es del todo quimérica, ya que poseemos tantos y tan importantes rasgos históricos europeos

32. Acerca de esos procesos en la subjetividad eurocentrada, dice mucho el que la única categoría alterna a Occidente era, y aún lo es, Oriente, mientras que los *negros* (Africa) o los *indios* (América antes de los Estados Unidos) no tenían el honor de ser el Otro de Europa u Occidente.

en tantos aspectos, materiales e intersubjetivos. Pero, al mismo tiempo, somos tan profundamente distintos. De ahí que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos sea necesariamente parcial y distorsionada.

Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada.

El eurocentrismo y la "cuestión nacional": El Estado-nación

Uno de los ejemplos más claros de esta tragedia de equivocaciones en América Latina es la historia de la llamada cuestión nacional. Dicho de otro modo, del problema del moderno Estado-nación en América Latina.

Naciones y Estados son un viejo fenómeno. Sin embargo, aquello que llamamos el moderno Estado-nación es una experiencia muy específica. Se trata de una sociedad nacionalizada y por eso políticamente organizada como un Estado-nación. Implica a las instituciones modernas de ciudadanía y democracia política. Es decir, implica una cierta democracia, dado que cada proceso conocido de nacionalización societal en los tiempos modernos ha ocurrido solamente a través de una relativa (o sea, dentro de los límites del capitalismo) pero importante y real democratización del control del trabajo, de los recursos productivos y del control de la generación y gestión de las instituciones políticas. De este modo, la ciudadanía puede llegar a servir como igualdad legal, civil y política para gentes socialmente desiguales[33].

Un Estado-nación es una suerte de sociedad individualizada entre las demás. Por eso, entre sus miembros puede ser sentida como identidad. Sin embargo, toda sociedad es una estructura de poder. Es el poder aquello que articula formas de existencia social dispersas y diversas en una totalidad única, una sociedad. Toda estructura de poder es siempre, parcial o totalmente, la imposición de algunos, a menudo cierto grupo, sobre los demás. Consecuentemente, todo Estado-nación posible es una estructura de poder, del mismo modo en que es producto del poder. En otros términos, del modo en que han quedado configuradas las disputas por el control del trabajo, sus recursos y productos; del sexo, sus recursos y productos; de la autoridad y de su específica violencia; de la intersubjetividad y del conocimiento.

No obstante, si un Estado-nación moderno puede expresarse en sus miembros como una identidad, no es solamente debido a que puede ser imaginado como una comunidad[34]. Los miembros precisan tener en común algo real, no sólo imagina-

33. Sobre este punto véase mi "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas", op. cit.

34. Como sugiere Benedict Anderson en *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1991. Una discusión más extensa sobre este punto en mi "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas", ya citado.

do, algo que compartir. Y eso, en todos los reales Estados-nación modernos, es una participación más o menos democrática en la distribución del control del poder. Esta es la manera específica de homogeneización de la gente en un Estado-nación moderno. Toda homogeneización de la población de un Estado-nación moderno, es desde luego parcial y temporal y consiste en la común participación democrática en el control de la generación y de la gestión de las instituciones de autoridad pública y de sus específicos mecanismos de violencia. Esto es, se ejerce, en lo fundamental, en todo el ámbito de la existencia social vinculado al Estado y que por ello se asume como lo explícitamente político. Pero dicho ámbito no podría ser democrático, esto es, implicar ciudadanía como igualdad jurídica y civil de gentes desigualmente ubicadas en las relaciones de poder, si las relaciones sociales en todos los otros ámbitos de la existencia social fueran radicalmente no democráticas o antidemocráticas[35].

Puesto que todo Estado-nación es una estructura de poder, eso implica que se trata de un poder que se configura en ese sentido. El proceso empieza siempre con un poder político central sobre un territorio y su población, porque cualquier proceso de nacionalización posible sólo puede ocurrir en un espacio dado, a lo largo de un prolongado período de tiempo. Dicho espacio precisa ser más o menos estable por un largo período. En consecuencia, se precisa de un poder político estable y centralizado. Este espacio es, en ese sentido, necesariamente un espacio de dominación disputado y ganado frente a otros rivales.

En Europa el proceso que llevó a la formación de estructuras de poder configuradas como Estado-nación, empezó con la emergencia de algunos pocos núcleos políticos que conquistaron su espacio de dominación y se impusieron sobre los diversos y heterogéneos pueblos e identidades que lo habitaban. De este modo el Estado-nación empezó como un proceso de colonización de algunos pueblos sobre otros que, en ese sentido, eran pueblos extranjeros. En algunos casos particulares, como en la España que se constituía sobre la base de América y sus ingentes y gratuitos recursos, el proceso incluyó la expulsión de algunos grupos, como los musulmanes y judíos, considerados como extranjeros indeseables. Esta fue la primera experiencia de limpieza étnica en el período moderno, seguida por la imposición de esa peculiar institución llamada "certificado de limpieza de sangre"[36].

Por otro lado, el proceso de centralización estatal que antecedió en Europa Occidental a la formación de Estados-nación, fue paralelo a la imposición de la dominación colonial que comenzó con América. Es decir, simultáneamente con la formación de los imperios coloniales de esos primeros Estados centrales europeos. El proceso tiene, pues, un doble movimiento histórico. Comenzó como una

35. Una discusión más amplia sobre los límites y las condiciones de la democracia en una estructura de poder capitalista, en mi "El fantasma del desarrollo en América Latina" op. cit. y en "Estado-nación, ciudadanía y democracia cuestiones abiertas", op. cit.

36. Probablemente el antecedente más cercano de la idea de raza producida por los castellanos en América. Véase mi "'Raza', 'etnia', 'nación'en Mariátegui: cuestiones abiertas", op. cit.

colonización interna de pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados-nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a las de los colonizadores, sino que habitaban territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores, es decir no eran los mismos territorios de los futuros Estados-nación de los colonizadores.

Si indagamos desde nuestra actual perspectiva histórica aquello que sucedió con los primeros Estados centrales europeos, sus espacios de dominación (poblaciones y territorios) y sus respectivos procesos de nacionalización, se observa que las diferencias son muy visibles. La existencia de un fuerte Estado central no es suficiente para producir un proceso de relativa homogeneización de una población previamente diversa y heterogénea, para producir así una identidad común y una fuerte y duradera lealtad a dicha identidad. Entre esos casos, Francia es probablemente la más lograda experiencia, así como España es la menos exitosa.

¿Por qué Francia sí y España no? España era en sus inicios mucho más rica y poderosa que sus pares. Sin embargo, luego de la expulsión de los musulmanes y judíos dejó de ser productiva y próspera para convertirse en correa de trasmisión de los recursos de América a los centros emergentes del capital financiero mercantil. Al mismo tiempo, luego del violento y exitoso ataque en contra de la autonomía de las comunidades campesinas y de las ciudades y burgos, quedó atrapada en una estructura señorial de poder y bajo la autoridad de una monarquía y de una iglesia represivas y corruptas. La Monarquía de España se dedicó, además, a una política bélica en busca de la expansión de su poder señorial en Europa, en lugar de una hegemonía sobre el mercado mundial y el capital comercial y financiero como hicieran luego Inglaterra o Francia. Todas las luchas por forzar a los controladores del poder a admitir o negociar alguna democratización de la sociedad y del Estado fueron derrotadas, notablemente la revolución liberal de 1810-12. De este modo, el colonialismo interno y los patrones señoriales de poder político y social, combinados, demostraron ser fatales para la nacionalización de la sociedad y el Estado españoles, en la medida en que ese tipo de poder no sólo probó ser incapaz de sostener cualquier ventaja proveniente de ese rico y vasto colonialismo imperial o externo: probó igualmente que era muy poderosa valla a todo proceso democratizador de las relaciones sociales y políticas y no sólo dentro del espacio propio de dominación.

Por el contrario, en Francia, a través de la democratización radical de las relaciones sociales y políticas con la Revolución Francesa, el previo colonialismo interno evolucionó hacia una “francesización” efectiva, aunque no total, de los pueblos que habitaban el territorio de Francia, originalmente tan diversos e histórico-estructuralmente heterogéneos como en el espacio de dominación que se lla-

maría España. Los vascos franceses, por ejemplo son, en primer lugar, franceses, como los occitanos o los navarros. No así en España.

En cada uno de los casos de exitosa nacionalización de sociedades y Estados en Europa, la experiencia es la misma: un importante proceso de democratización de la sociedad es la condición básica para la nacionalización de esa sociedad y de su organización política en un Estado-nación moderno. No hay, en verdad, excepción conocida a esa trayectoria histórica del proceso que conduce a la formación del Estado-nación.

El Estado-nación en América: Estados Unidos

Si examinamos la experiencia de América, sea en sus áreas hispánica o británica, podemos reconocer diferencias y factores básicos equivalentes. En el área britano-americana, la ocupación del territorio fue desde el comienzo violenta. Pero antes de la Independencia, conocida en Estados Unidos como la Revolución Americana, el territorio ocupado era muy pequeño. Por eso los indios no fueron habitantes del territorio ocupado, no estaban colonizados. Por eso, los diversos pueblos indios fueron formalmente reconocidos como naciones y con ellos se practicó relaciones comerciales inter-naciones, inclusive se formaron alianzas militares en las guerras entre colonialistas ingleses y franceses, sobre todo. Los indios no eran parte de la población incorporada al espacio de dominación colonial britano-americana. Por eso mismo, cuando se inicia la historia del nuevo Estado-nación llamado Estados Unidos de América del Norte, los indios fueron excluidos de esa nueva sociedad. Fueron considerados extranjeros. Pero más adelante sus tierras fueron conquistadas y ellos casi exterminados. Sólo entonces, los sobrevivientes fueron encerrados en la sociedad norteamericana como raza colonizada. En el comienzo, pues, relaciones colonial/raciales existieron solamente entre blancos y negros. Este último grupo era fundamental para la economía de la sociedad colonial, como durante un primer largo momento para la economía de la nueva nación. Sin embargo, demográficamente los negros eran una relativamente reducida minoría, mientras que los blancos componían la gran mayoría.

Al fundarse Estados Unidos como país independiente, el proceso de constitución del nuevo patrón de poder llevó desde el comienzo a la configuración de un Estado-nación. En primer término, a pesar de la relación colonial de dominación entre blancos y negros y del exterminio colonialista de la población india, dada la condición abrumadoramente mayoritaria de los blancos, es inevitable admitir que dicho nuevo Estado-nación era genuinamente representativo de la mayoría de la población. Esa blanquitud social de la sociedad norteamericana fue incluso más lejos con la inmigración de millones de europeos durante el siglo XIX. En segundo término, la conquista de los territorios indios resultó en la abundancia de la oferta de un recurso básico de producción, la tierra. Este pudo ser, por consecuencia,

apropiado y distribuido de manera no únicamente concentrada bajo el control de muy pocas gentes, sino por el contrario pudo ser, al mismo tiempo, parcialmente concentrado en grandes latifundios y también apropiado o distribuido en una vasta proporción de mediana y pequeña propiedad. Equivalente, pues, a una distribución democrática del recurso. Eso fundó para los blancos una participación notablemente democrática en el control de la generación y la gestión de la autoridad publica. La colonialidad del nuevo patrón de poder no fue anulada, sin embargo, ya que negros e indios no podían tener lugar, en absoluto, en el control de los recursos de producción, ni de las instituciones y mecanismos de la autoridad pública.

Hacia mediados del siglo XIX, Tocqueville[37] observó que en Estados Unidos de América, gente de orígenes tan diversos cultural, étnica e incluso nacionalmente, eran incorporados todos en algo parecido a una máquina de re-identificación nacional; rápidamente se convertían en ciudadanos estadounidenses y adquirían una nueva identidad nacional, incluso preservando por algún tiempo sus identidades originales. Tocqueville encontró que el mecanismo básico de ese proceso de nacionalización era la apertura de la participación democrática en la vida política para todos los recién llegados. Todos ellos eran atraídos hacia una intensa participación política y con la libertad de decisión de participar o no. Pero vio también que dos grupos específicos no estaban autorizados a de participar en la vida política. Estos eran, evidentemente, negros e indios. Esa discriminación era, pues, el límite de ese impresionante y masivo proceso de formación del Estado-nación moderno en la joven república de Estados Unidos de América. Tocqueville no dejó de advertir que a menos que esa discriminación social y política fuera eliminada, el proceso de construcción nacional se vería limitado. Un siglo más tarde, otro europeo, Gunnar Myrdall[38], observó esas mismas limitaciones en el proceso nacional de Estados Unidos. Vio también que debido a que los nuevos inmigrantes eran no-blancos (provenían de América Latina y de Asia, en su mayoría), las relaciones coloniales de los blancos con esos otros pueblos podrían ser un serio riesgo para la reproducción de esa nación. Sin duda esos riesgos van en aumento hoy en día, a medida en que el viejo mito del *melting pot* ha sido abandonado forzosamente y el racismo tiende a ser de nuevo agudo y violento.

En suma, la colonialidad de las relaciones de dominación/explotación/conflicto entre blancos y no-blancos, no obstante su intensa vigencia, dada la condición vastamente mayoritaria de los primeros no fue tan fuerte como para impedir la relativa, pero real e importante, democratización del control de recursos de producción y del Estado, entre blancos, es verdad, pero con el vigor necesario para que pudiera ser reclamada más tarde también por los no-blancos. El poder pudo ser configurado en la trayectoria y la orientación de un Estado-nación. Es a eso que se refiere, sin duda, la idea de la Revolución Americana.

37. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (1835), vol. 1, chaps, XVI y XVII.
38. Gunnar Myrdall, *American Dilemma*, Harper and Brothers, Nueva York, 1944.

América Latina: Cono Sur y mayoría blanca

A primera vista, la situación en los países del llamado Cono Sur de América Latina (Argentina, Chile y Uruguay) fue similar a la ocurrida en Estados Unidos. Los indios, en su mayoría, tampoco fueron integrados a la sociedad colonial, en la medida en que eran pueblos de más o menos la misma estructura que aquellos de Norteamérica, sin disponibilidad para convertirse en trabajadores explotados, no condenables a trabajar forzosamente y de manera disciplinada para los colonos. En esos tres países, también la población negra fue una minoría durante el período colonial, en comparación con otras regiones dominadas por españoles o portugueses. Y los dominantes de los nuevos países del Cono Sur consideraron, como en el caso de los Estados Unidos, necesaria la conquista del territorio que los indios poblaban y el exterminio de éstos como forma expeditiva de homogenizar la población nacional y de ese modo facilitar el proceso de constitución de un Estado-nación moderno, a la europea. En Argentina y Uruguay eso fue hecho en el siglo XIX. Y en Chile durante las tres primeras décadas del siglo XX. Estos países atrajeron también millones de inmigrantes europeos, consolidando en apariencia la blanquitud de las sociedades de Argentina, Chile y Uruguay. En un sentido, esto también consolidó en apariencia el proceso de homogeneización en dichos países.

Un elemento crucial introdujo, sin embargo, una diferencia básica en esos países en comparación con el caso norteamericano, muy en especial en Argentina. Mientras en Estados Unidos la distribución de la tierra se produjo de una manera menos concentrada durante un importante período, en Argentina la apropiación de la tierra ocurrió de una manera completamente distinta. La extrema concentración de la tenencia de la tierra, en particular de las tierras conquistadas a los indios, hizo imposible cualquier tipo de relaciones sociales democráticas entre los propios blancos y en consecuencia de toda relación política democrática. Sobre esa base, en lugar de una sociedad democrática, capaz de representarse y organizarse políticamente en un Estado democrático, lo que se constituyó fue una sociedad y un Estado oligárquicos, sólo parcialmente desmantelados desde la Segunda Guerra Mundial. Sin duda, esas determinaciones se asociaron al hecho de que la sociedad colonial en ese territorio, sobre todo en la costa atlántica que devino hegemónica sobre el resto, fue poco desarrollada y por eso su reconocimiento como sede de un Virreinato fue tardío (segunda mitad del Siglo XVIII). Su emergencia como una de las áreas prósperas del mercado mundial fue rápida desde el último cuarto del siglo XVIII, lo que impulsó en el siglo siguiente una masiva migración desde Europa del Sur, del Centro y del Este. Pero esa vasta población migratoria no encontró una sociedad con estructura, historia e identidad suficientemente densas y estables, para incorporarse a ella e identificarse con ella, como ocurrió en el caso de Estados Unidos y sin duda en Chile y Uruguay. A fines del XIX la población de Buenos Aires estaba formada en más de un 80% por migrantes de origen europeo. Tardaron, por eso probablemente, en considerarse con

identidad nacional y cultural propias diferentes de la europea, mientras rechazaban explícitamente la identidad asociada a la herencia histórica latinoamericana y, en particular, cualquier parentesco con la población india[39].

La concentración de la tierra fue igualmente fuerte en Chile y algo menor en Uruguay. De todos modos, a diferencia de Argentina, los migrantes europeos encontraron en esos países una sociedad, un Estado, una identidad, ya suficientemente densos y constituidos, a los cuales incorporarse y con los cuales identificarse más pronto y más completamente que en el otro caso. En el caso de Chile, por otra parte, la expansión territorial a costa de Bolivia y de Perú, permitió a la burguesía chilena el control de recursos cuya importancia ha marcado desde entonces la historia del país: salitre primero, y cobre poco después. En las pampas salitreras se formó el primer gran contingente de asalariados obreros de América Latina, desde mediados del siglo XIX, y más tarde fue en el cobre que se formó la columna vertebral de las organizaciones sociales y políticas de los obreros chilenos de la vieja república. Los beneficios, distribuidos entre la burguesía británica y la chilena, permitieron el impulso de la agricultura comercial y de la economía comercial urbana. Se formaron nuevas capas de asalariados urbanos y nuevas capas medias relativamente amplias, junto con la modernización de una parte importante de la burguesía señorial. Fueron esas condiciones las que hicieron posible que los trabajadores y las capas medias pudieran negociar con algún éxito, desde 1930-35, las condiciones de la dominación/explotación/conflicto. Esto es, de la democracia en las condiciones del capitalismo. De ese modo, pudo ser establecido un poder configurado como Estado-nación de blancos, por supuesto. Los indios, exigua minoría de sobrevivientes habitando las tierras más pobres e inhóspitas del país, fueron excluidos de ese Estado-nación. Hasta hace poco eran sociológicamente invisibles. Ahora no lo son tanto, comienzan a movilizarse en defensa de esas mismas tierras que también arriesgan perder frente al capital global.

El proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estados-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de unos de ellos (indios, negros y mestizos). Es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población. Dadas esas condiciones originales, la democracia alcanzada y el Estado-nación constituido, no podían ser afirmados y estables. La historia política de esos países, muy

39. Todavía en los años 20 en pleno siglo XX, H. Murena, un miembro importante de la inteligencia argentina, no dudaba en proclamar: “somos europeos exilados en estas salvajes pampas”. Ver de Eugenio Imaz, *Nosotros Mañana*, Buenos Aires, 1964. Y tan tarde como en los años 60, en las luchas sociales, culturales y políticas de Argentina, *cabecita negra* era el despectivo mote de la discriminación específicamente racial.

especial desde fines de los 60 hasta hoy, no podría ser explicada al margen de esas determinaciones[40].

Mayoría india, negra y mestiza: el imposible "moderno Estado-nación"

En el resto de países latinoamericanos, esa trayectoria eurocéntrica hacia el Estado-nación se ha demostrado hasta ahora imposible de culminar. Tras la derrota de Tupac Amaru y de Haití, sólo en los casos de México y de Bolivia se llegó tan lejos como se pudo en el camino de la descolonización social, a través de un proceso revolucionario más o menos radical, durante el cual la descolonización del poder pudo recorrer un trecho importante antes de ser contenida y derrotada. En esos países, al comenzar la Independencia, principalmente aquellos que fueron demográfica y territorialmente extensos a principios del siglo XIX, aproximadamente poco más del 90% del total de la población estaba compuesta de negros, indios y mestizos. Sin embargo, en todos estos países, durante el proceso de organización de los nuevos Estados, a dichas razas les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política. La pequeña minoría blanca que asumió el control de esos Estados se encontró inclusive con la ventaja de estar libre de las restricciones de la legislación de la Corona Española, que se dirigían formalmente a la protección de las razas colonizadas. Apartir de ahí llegaron inclusive a imponer nuevos tributos coloniales sobre los indios, sin perjuicio de mantener la esclavitud de los negros por muchas décadas. Por supuesto, esta minoría dominante se hallaba ahora en libertad para expandir su propiedad de la tierra a expensas de los territorios reservados para los indios por la reglamentación de la Corona Española. En el caso del Brasil, los negros no eran sino esclavos y la mayoría de indios estaba constituida por pueblos de la Amazonía, siendo de esta manera extranjeros para el nuevo Estado.

Haití fue un caso excepcional donde se produjo, en el mismo movimiento histórico, una revolución nacional, social y racial. Es decir, una descolonización real y global del poder. Su derrota se produjo por las repetidas intervenciones militares por parte de los Estados Unidos. El otro proceso nacional en América Latina, en el Virreinato del Perú, liderado por Tupac Amaru II en 1780, fue tempranamente derrotado. Desde entonces, en todas las demás colonias ibéricas los grupos dominantes tuvieron éxito en tratar precisamente de evitar la descolonización de la sociedad mientras peleaban por tener Estados independientes.

40. La homogeneización es un elemento básico de la perspectiva eurocentrista de la nacionalización. Si así no fuera, no se podría explicar, ni entender, los conflictos nacionales en los países europeos cada vez que se plantea el problema de las diferencias racial-étnicas dentro de la población. No se podría entender tampoco, de otro modo, la política eurocéntrica de poblamiento favorecida por los liberales del Cono Sur de América Latina, ni el origen y el sentido del así llamado "problema indígena" en toda América Latina. Si los hacendados peruanos del siglo XIX importaron *culíes* chinos, fue, precisamente, porque la cuestión nacional no estaba en juego para ellos, sino el desnudo interés social. Ha sido por esa perspectiva eurocentrista, fundada en la colonialidad del poder, que la burguesía señorial latinoamericana ha sido enemiga de la democratización social y política, como condición de nacionalización de la sociedad y del Estado.

Tales nuevos Estados no podrían ser considerados en modo alguno como nacionales, salvo que se admita que esa exigua minoría de colonizadores en el control fuera genuinamente representante del conjunto de la población colonizada. Las respectivas sociedades, fundadas en la dominación colonial de indios, negros y mestizos, no podrían tampoco ser consideradas nacionales, y ciertamente mucho menos, democráticas. Esto presenta una situación en apariencia paradójica: Estados independientes y sociedades coloniales[41]. La paradoja es sólo parcial o superficial, sin embargo, cuando observamos con más cuidado los intereses sociales de los grupos dominantes de aquellas sociedades coloniales y sus Estados independientes.

En la sociedad colonial britano-americana, ya que los indios constituían un pueblo extranjero, viviendo más allá de los confines de la sociedad colonial, la servidumbre no estuvo tan extendida como en la sociedad colonial de la América Ibérica. Los sirvientes (*indentured servants*) traídos de la Gran Bretaña no eran legalmente siervos, y luego de la Independencia no lo fueron por mucho tiempo. Los esclavos negros fueron de importancia básica para la economía, pero demográficamente fueron una minoría. Y desde el comienzo, después de la Independencia, la producción fue hecha en gran medida por trabajadores asalariados y productores independientes. En Chile, durante el período colonial, la servidumbre india fue restringida, ya que los sirvientes indios locales eran una pequeña minoría. Y los esclavos negros, a pesar de ser más importantes para la economía, eran también una pequeña minoría. De este modo, esas razas no eran una gran fuente de trabajo gratuito como en el caso de los demás países ibéricos. Consecuentemente, desde el inicio de la Independencia una creciente proporción de la producción local hubo de estar basada en el salario y el capital, y por esa razón el mercado interno fue vital para la burguesía pre-monopólica. Así, para las clases dominantes de ambos países —*toutes distances gardées*- el trabajo asalariado local, la producción y el mercado interno fueron preservados y protegidos de la competencia externa como la única y la más importante fuente de beneficio capitalista. Aún más, el mercado interno tuvo que ser expandido y protegido. En ese sentido, había algunas áreas de intereses comunes entre los trabajadores asalariados, los productores independientes y la burguesía local. Esto, en consecuencia, con las limitaciones derivadas de la exclusión de negros y mestizos, era un interés nacional para la gran mayoría de la población del nuevo Estado-nación.

41. En los 60 y 70 muchos científicos sociales dentro y fuera de América Latina, entre los que me incluyo, usamos el concepto de "colonialismo interno" para caracterizar la aparente relación paradójica de los Estados independientes respecto de sus poblaciones colonizadas. En América Latina, Pablo González Casanova ("Internal colonialism and national development", en *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 4, 1965) y Rodolfo Stavenhagen ("Classes, colonialism and acculturation", en *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 7, 1965) fueron seguramente los más importantes entre quienes trataron de teorizar el problema de manera sistemática. Ahora sabemos que esos son problemas acerca de la colonialidad que van mucho más allá de la trama institucional del Estado-nación.

Estado independiente y sociedad colonial: dependencia histórico-estructural

En cambio, en las otras sociedades ibero-americanas, la pequeña minoría blanca en el control de los Estados independientes y las sociedades coloniales no podía haber tenido, ni sentido, ningún interés social en común con los indios y negros y mestizos. Al contrario, sus intereses sociales eran explícitamente antagónicos respecto de los siervos indios y los esclavos negros, dado que sus privilegios estuvieron, precisamente, hechos del dominio/explotación de dichas gentes. De modo que no había ningún terreno de intereses comunes entre blancos y no blancos y, en consecuencia, ningún interés nacional común a todos ellos. Por eso, desde el punto de vista de los dominadores, sus intereses sociales estuvieron mucho más cerca de los intereses de sus pares europeos y en consecuencia estuvieron siempre inclinados a seguir los intereses de la burguesía europea. Eran pues, dependientes.

Eran dependientes de esa manera específica, no porque estuvieran subordinados por un mayor poder económico o político. ¿De quién? España o Portugal eran entonces demasiado débiles, se subdesarrollaban, no podían ejercer ningún neocolonialismo como ingleses o franceses en ciertos países de Africa después de la independencia política de esos países. Estados Unidos estaba absorbido en la conquista de las tierras de los indios y en el exterminio de esa población, iniciando su expansión imperial sobre parte del Caribe, sin capacidad aún de expandir su dominio económico o político más allá. Inglaterra intentó la ocupación de Buenos Aires y fue derrotada.

Los señores blancos latinoamericanos, dueños del poder político y de siervos y de esclavos, no tenían intereses comunes, sino exactamente antagónicos a los de esos trabajadores, que eran la abrumadora mayoría de la población de los nuevos Estados. Y mientras en Europa y Estados Unidos la burguesía blanca expandía la relación social llamada capital como eje de articulación de la economía y de la sociedad, los señores latinoamericanos no podían acumular sus cuantiosos beneficios comerciales comprando fuerza de trabajo asalariada, precisamente porque eso iba en contra de la reproducción de su señorío. Y destinaban esos beneficios comerciales al consumo ostentoso de las mercancías producidas, sobre todo, en Europa.

La dependencia de los capitalistas señoriales de esos países tenía en consecuencia una fuente inescapable: la colonialidad de su poder los llevaba a percibir sus intereses sociales como iguales a los de los otros blancos dominantes, en Europa y en Estados Unidos. Esa misma colonialidad del poder les impedía, sin embargo, desarrollar realmente sus intereses sociales en la misma dirección que los de sus pares europeos, esto es, convertir capital comercial (beneficio producido lo mismo en la esclavitud, en la servidumbre, o en la reciprocidad) en capital industrial, puesto que eso implicaba liberar indios siervos y esclavos negros y convertirlos en trabajadores asalariados. Por obvias razones, los dominadores coloniales de los nuevos Esta-

dos independientes, en especial en América del Sur después de la crisis de fines del siglo XVIII, no podían ser en esa configuración sino socios menores de la burguesía europea. Cuando mucho más tarde fue preciso liberar a los esclavos, no fue para asalariarlos, sino para reemplazarlos por trabajadores inmigrantes de otros países, europeos y asiáticos. La eliminación de la servidumbre de los indios es reciente. No había ningún interés social común, ningún mercado propio que defender, lo que habría incluido el salariado, ya que ningún mercado local era de interés de los dominadores. No había, simplemente, ningún interés nacional.

La dependencia de los señores capitalistas no provenía de la subordinación *nacional*. Esta fue, por el contrario, la consecuencia de la comunidad de intereses raciales. Estamos tratando aquí con el concepto de la dependencia histórico-estructural, que es muy diferente de las propuestas nacionalistas de la dependencia externa o estructural[42]. La subordinación vino más adelante, precisamente debido a la dependencia y no a la inversa: durante la crisis económica mundial de los 30, la burguesía con más capital comercial de América Latina (Argentina, Brasil, México, Chile, Uruguay y hasta cierto punto Colombia) fue forzada a producir localmente los bienes que servían para su consumo ostentoso y que antes tenían que importar. Este fue el inicio del peculiar camino latinoamericano de industrialización dependiente: la sustitución de los bienes importados para el consumo ostentoso de los señores y de sus pequeños grupos medios asociados, por productos locales destinados a ese consumo. Para esa finalidad no era necesario reorganizar globalmente las economías locales, asalariar masivamente a siervos, ni producir tecnología propia. La industrialización a través de la sustitución de importaciones es, en América Latina, un caso diáfano de las implicaciones de la colonialidad del poder[43].

En este sentido, el proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales. Desde entonces, durante casi 200 años, hemos estado ocupados en el intento de avanzar en el camino de la nacionalización de nuestras sociedades y nuestros Estados. Todavía, en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación. La homogeneización nacional de la población, según el modelo eurocéntrico de nación, sólo hubiera podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado. Primero que nada, esa democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las ra-

42. Véase sobre este aspecto mi "Urbanización, cambio social y dependencia", originalmente publicado en Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort (editores), *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1967.

43. Sobre estas cuestiones he adelantado algunas propuestas de debate en "América Latina en la economía mundial", en *Problemas del desarrollo*, vol. XXIV, no. 95, UNAM, México, octubre-diciembre 1993.

zas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos. No obstante, la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio, en la mayor parte de América Latina, en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación moderno.

Actualmente se puede distinguir cuatro trayectorias históricas y líneas ideológicas acerca del problema del Estado-nación:

1. Un limitado pero real proceso de descolonización/democratización a través de revoluciones radicales como en México y en Bolivia, después de las derrotas de Haití y de Tupac Amaru. En México, el proceso de descolonización del poder empezó a verse paulatinamente limitado desde los 60 hasta entrar finalmente en un período de crisis al final de los 70. En Bolivia la revolución fue derrotada en 1965.

2. Un limitado pero real proceso de homogeneización colonial (racial), como en el Cono Sur (Chile, Uruguay, Argentina), por medio de un genocidio masivo de la población aborigen. Una variante de esa línea es Colombia, en donde la población original fue cuasi exterminada durante la colonia y reemplazada con los negros.

3. Un siempre frustrado intento de homogeneización cultural a través del genocidio cultural de los indios, negros y mestizos, como en México, Perú, Ecuador, Guatemala-Centro América y Bolivia.

4. La imposición de una ideología de "democracia racial" que enmascara la verdadera discriminación y la dominación colonial de los negros, como en Brasil, Colombia y Venezuela. Difícilmente alguien puede reconocer con seriedad una verdadera ciudadanía de la población de origen africano en esos países, aunque las tensiones y conflictos raciales no son tan violentos y explícitos como en Sudáfrica o en el sur de los Estados Unidos.

Lo que estas comprobaciones indican es que hay, sin duda, un elemento que impide radicalmente el desarrollo y culminación de la nacionalización de la sociedad y del Estado, en la misma medida en que impide su democratización, puesto que no se encuentra ningún ejemplo histórico de modernos Estado-nación que no sean el resultado de dicha democratización social y política. ¿Cuál es o puede ser ese elemento?

En el mundo europeo, y por eso en la perspectiva eurocéntrica, la formación de Estados-nación ha sido teorizada, imaginada en verdad, como expresión de la homogeneización de la población en términos de experiencias históricas comunes. Y a primera vista, los casos exitosos de nacionalización de sociedades y Es-

tados en Europa parece darle la razón a ese enfoque. Lo que encontramos en la historia conocida es, desde luego, que esa homogeneización consiste en la formación de un espacio común de identidad y de sentido para la población de un espacio de dominación. Y eso, en todos los casos, es el resultado de la democratización de la sociedad, la cual de ese modo puede organizarse y expresarse en un Estado democrático. La pregunta pertinente, a estas alturas del debate, es ¿por qué eso ha sido posible en Europa Occidental, y con las limitaciones sabidas, en todo el mundo de identidad europea (Canada, EE.UU., Australia, Nueva Zelandia, por ejemplo)? ¿Por qué no ha sido posible, hasta hoy sino de modo parcial y precario, en América Latina?

Para empezar, ¿hubiera sido posible en Francia, el caso clásico de Estado-nación moderno, esa democratización social y radical si el factor racial hubiera estado incluido? Es muy poco probable. Hoy en día es fácil observar en Francia el problema nacional y el debate producido por la presencia de población no-blanca, originaria de las ex-colonias francesas. Obviamente no es un asunto de etnicidad ni creencias religiosas. Nuevamente basta con recordar que un siglo atrás el Caso Dreyfus demostró la capacidad de discriminación de los franceses, pero su final también demostró que para muchos de ellos la identidad de origen no era requisito determinante para ser miembro de la nación francesa, hasta tanto el color fuera francés. Los judíos franceses son hoy más franceses que los hijos de africanos, árabes y latinoamericanos nacidos en Francia. Esto para no mencionar lo sucedido con los inmigrantes rusos y españoles cuyos hijos, por haber nacido en Francia, son franceses.

Esto quiere decir que la colonialidad del poder basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación, ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocéntrico, sea en menor medida como en el caso norteamericano o de modo decisivo como en América Latina. El grado actual de limitación depende, como ha sido mostrado, de la proporción de las razas colonizadas dentro de la población total y de la densidad de sus instituciones sociales y culturales.

Por todo eso, la colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza debe ser admitida como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación. El problema es, sin embargo, que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del Estado-nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales. Así aún nos encontramos hoy en un laberinto donde el Minotauro es siempre visible, pero ninguna Ariadna para mostrarnos la ansiada salida.

Eurocentrismo y revolución en América Latina

Otro caso claro de ese trágico desencuentro entre nuestra experiencia y nuestra perspectiva de conocimiento es el debate y la práctica de proyectos revolucionarios. En el siglo XX la abrumadora mayoría de la izquierda latinoamericana, adherida al Materialismo Histórico, ha debatido básicamente en torno a dos tipos de revoluciones: democrático-burguesa o socialista. Rivalizando con esa izquierda, el movimiento denominado aprista -el APRA(Alianza Popular Revolucionaria Antiimperialista) en el Perú, AD (Acción Democrática en Venezuela), MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) en Bolivia, MLN (Movimiento de Liberación Nacional) en Costa Rica, Movimiento Revolucionario Auténtico y los Ortodoxos en Cuba entre los más importantes- por boca de su mayor teórico, el peruano Haya de la Torre, propuso originalmente, entre 1925-1935, la llamada Revolución Antiimperialista, como un proceso de depuración del carácter capitalista de la economía y de la sociedad latinoamericanas, sobre la base del control nacional-estatal de los principales recursos de producción, como una transición hacia una revolución socialista. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, ese proyecto transitó definitivamente a una suerte de social-liberalismo[44], y se va agotando de ese modo.

De manera breve y esquemática, pero no arbitraria, se puede presentar el debate latinoamericano sobre la revolución democrático-burguesa como un proyecto en el cual la burguesía organiza a la clase obrera, a los campesinos y a otros grupos dominados para arrancar al señorío feudal del control del Estado y para reorganizar la sociedad y el Estado en los términos del capital y de la burguesía. El supuesto central de ese proyecto es que la sociedad en América Latina es, en lo fundamental, feudal, o a lo sumo semi-feudal, ya que el capitalismo es aún incipiente, marginal y subordinado. La revolución socialista, en cambio, se concibe como la erradicación de la burguesía del control del Estado por la clase obrera, la clase trabajadora por excelencia, a la cabeza de una coalición de las clases explotadas y dominadas, para imponer el control estatal de los medios de producción, y construir desde el Estado la nueva sociedad. El supuesto de esa propuesta es, obviamente, que la economía y por lo tanto la sociedad y el Estado en América Latina son básicamente capitalistas. En su lenguaje, eso implica que el capital como relación social de producción es ya dominante y que en consecuencia lo burgués es también dominante en la sociedad y en el Estado. Admite que hay rezagos feudales y en consecuencia tareas democrático-burguesas en el trayecto de la revolución socialista.

44. La miopía eurocéntrica, no sólo de estudiosos de Europa o de Estados Unidos sino también de los de América Latina, ha difundido y cuasi impuesto universalmente el nombre de *populismo* para esos movimientos y proyectos que, sin embargo, tienen poco en común con el movimiento de los *narodnikis* rusos del siglo XIX o del populismo norteamericano posterior. Una discusión de estas cuestiones en mi texto "Fujimorismo y populismo", en Burbano de Lara (editor), *El fantasma del populismo*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

De hecho, el debate político del último medio siglo en América Latina ha estado anclado en si la economía, la sociedad y el Estado eran feudales/semifeudales o capitalistas. La mayoría de la izquierda latinoamericana, hasta hace pocos años, adhería a la propuesta democrático-burguesa siguiendo ante todo los lineamientos centrales del *socialismo real* o *campo socialista*, sea con sede en Moscú o en Pekín.

Para creer que en América Latina una revolución democrático-burguesa basada en el modelo europeo es no sólo posible, sino necesaria, primero es preciso admitir en América y más precisamente en América Latina: 1) la relación secuencial entre feudalismo y capitalismo. 2) la existencia histórica del feudalismo y en consecuencia el conflicto histórico antagónico entre la aristocracia feudal y la burguesía; 3) una burguesía interesada en llevar a cabo semejante empresa revolucionaria. Sabemos que en China a inicios de los 30, Mao propuso la idea de la revolución democrática de nuevo tipo, porque la burguesía ya no está interesada en, y tampoco es capaz de llevar a cabo, esa su misión histórica. En este caso, una coalición de clases explotadas/dominadas, bajo el liderazgo de la clase trabajadora, debe sustituir a la burguesía y emprender la nueva revolución democrática.

En América, sin embargo, como en escala mundial desde hace 500 años, el capital ha existido sólo como el eje dominante de la articulación conjunta de todas las formas históricamente conocidas de control y explotación del trabajo, configurando así un único patrón de poder, histórico-estructuralmente heterogéneo, con relaciones discontinuas y conflictivas entre sus componentes. Ninguna secuencia evolucionista entre los modos de producción, ningún feudalismo anterior, separado y antagónico del capital, ningún señorío feudal en el control del Estado, al cual una burguesía urgida de poder tuviera que desalojar por medios revolucionarios. Si secuencia hubiera, es sin duda sorprendente que el movimiento seguidor del Materialismo Histórico no haya luchado por una revolución antiesclavista, previa a la revolución antifeudal, previa a su vez a la revolución anticapitalista. Porque en la mayor parte de este continente (EE.UU., todo el Caribe, incluyendo Venezuela, Colombia, las costas de Ecuador y Perú, Brasil), el esclavismo ha sido más extendido y más poderoso. Pero, claro, la esclavitud terminó antes del siglo XX. Y fueron los señores feudales los que heredaron el poder. ¿No es verdad?

Una revolución antifeudal, ergo democrático-burguesa, en el sentido eurocéntrico ha sido, pues, siempre, una imposibilidad histórica. Las únicas revoluciones democráticas realmente ocurridas en América (aparte de la Revolución Americana) han sido las de México y de Bolivia, como revoluciones populares, nacionalistas-antimperialistas, anticoloniales, esto es contra la colonialidad del poder, y antioligárquicas, esto es contra el control del Estado por la burguesía señorial bajo la protección de la burguesía imperial. En la mayoría de los otros países, el proceso ha sido un proceso de depuración gradual y desigual del carácter social, capitalista, de la sociedad y el Estado. En consecuencia, el proceso ha sido siempre muy lento, irregular y parcial.

¿Podría haber sido de otra manera? Toda democratización posible de la sociedad en América Latina debe ocurrir en la mayoría de estos países, al mismo tiempo y en el mismo movimiento histórico como una descolonización y como una redistribución del poder. En otras palabras, como una redistribución radical del poder. Esto es debido, primero, a que las "clases sociales", en América Latina, tienen "color", cualquier "color" que pueda encontrarse en cualquier país, en cualquier momento. Eso quiere decir, definitivamente, que la clasificación de las gentes no se realiza solamente en un ámbito del poder, la economía, por ejemplo, sino en todos y en cada uno de los ámbitos. La dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista. En términos de la cuestión nacional, sólo a través de ese proceso de democratización de la sociedad puede ser posible y finalmente exitosa la construcción de un Estado-nación moderno, con todas sus implicancias, incluyendo la ciudadanía y la representación política.

En cuanto al espejismo eurocéntrico acerca de las revoluciones "socialistas", como control del Estado y como estatización del control del trabajo/recursos/productos, de la subjetividad/recursos/productos, del sexo/recursos/productos, esa perspectiva se funda en dos supuestos teóricos radicalmente falsos. Primero, la idea de una sociedad capitalista homogénea, en el sentido de que sólo el capital como relación social existe y en consecuencia la clase obrera industrial asalariada es la parte mayoritaria de la población. Pero ya hemos visto que así no ha sido nunca, ni en América Latina, ni en el resto del mundo, y que casi seguramente así no ocurrirá nunca. Segundo, la idea de que el socialismo consiste en la estatización de todos y cada uno de los ámbitos del poder y de la existencia social, comenzando con el control del trabajo, porque desde el Estado se puede construir la nueva sociedad. Ese supuesto coloca toda la historia, de nuevo, sobre su cabeza. Inclusive en los toscos términos del Materialismo Histórico, hace de una *superestructura*, el Estado, la *base* de la sociedad. Y escamotea el hecho de una total reconcentración del control del poder, lo que lleva necesariamente al total despotismo de los controladores, haciéndola aparecer como si fuera una socialización del poder, esto es la redistribución radical del control del poder. Pero, precisamente, el socialismo no puede ser otra cosa que la trayectoria de una radical devolución del control sobre el trabajo/recursos/productos, sobre el sexo/recursos-/productos, sobre la autoridad/instituciones/violencia, y sobre la intersubjetividad/conocimiento/comunicación, a la vida cotidiana de las gentes. Eso es lo que propongo, desde 1972, como socialización del poder[45].

Solitariamente, en 1928, José Carlos Mariátegui fue sin duda el primero en vislumbrar, no sólo en América Latina, que en este espacio/tiempo las relaciones

45. *¿Qué es y qué no es el socialismo?*, Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1972. También "Poder y Democracia en el Socialismo", en *Sociedad y Política*, no. 12, Lima, 1981.

sociales de poder, cualquiera que fuera su carácter previo, existían y actuaban simultánea y articuladamente, en una única y conjunta estructura de poder; que ésta no podía ser una unidad homogénea, con relaciones continuas entre sus elementos, moviéndose en la historia continua y sistémicamente. Por lo tanto, que la idea de una revolución socialista tenía que ser, por necesidad histórica, dirigida contra el conjunto de ese poder y que lejos de consistir en una nueva reconcentración burocrática del poder, sólo podía tener sentido como redistribución entre las gentes, en su vida cotidiana, del control sobre las condiciones de su existencia social[46]. El debate no será retomado en América Latina sino a partir de los años 60 del siglo que recién terminó, y en el resto del mundo a partir de la derrota mundial del campo socialista.

En realidad, cada categoría usada para caracterizar el proceso político latinoamericano ha sido siempre un modo parcial y distorsionado de mirar esta realidad. Esa es una consecuencia inevitable de la perspectiva eurocéntrica, en la cual un evolucionismo unilineal y unidireccional se amalgama contradictoriamente con la visión dualista de la historia; un dualismo nuevo y radical que separa la naturaleza de la sociedad, el cuerpo de la razón; que no sabe qué hacer con la cuestión de la totalidad, negándola simplemente, como el viejo empirismo o el nuevo postmodernismo, o entendiéndola sólo de modo organicista o sistémico, convirtiéndola así en una perspectiva distorsionante, imposible de ser usada salvo para el error.

No es, pues, un accidente que hayamos sido, por el momento, derrotados en ambos proyectos revolucionarios, en América y en todo el mundo. Lo que pudimos avanzar y conquistar en términos de derechos políticos y civiles, en una necesaria redistribución del poder, de la cual la descolonización de la sociedad es presupuesto y punto de partida, está ahora siendo arrasado en el proceso de reconcentración del control del poder en el capitalismo mundial y con la gestión de los mismos funcionarios de la colonialidad del poder. En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos.

46. Ese descubrimiento es, sin duda, lo que otorga a Mariátegui su mayor valor y su continuada vigencia, derrotados los socialismos y su materialismo histórico. Véase, sobre todo, el tramo final del primero de sus *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, Lima,1928 (numerosamente reimpreso); “Punto de Vista Antiimperialista” presentado a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, Buenos Aires 1929 (publicado en *Ideología y Política*, vol.11 de sus Obras completas); y el célebre “Aniversario y balance”, editorial de la revista *Amauta*, Lima, septiembre 1928.

Referencias bibliográficas

Allen, Theodore W.: *The Invention of White Race, 2 vols, Verso, Londres, 1994.*

American Economic Review, Papers and Proceedings, "Commercial policy in the underdeveloped countries", vol XLIX, mayo 1959.

Anderson, Benedict: *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1991.

Baer, Werner: "The Economics of Prebisch and ECLA", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. X, enero 1962.

Blaut, J.M.: *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, Nueva York,1993.

Bousquié, Paul: *Le corps cet inconnu*, L'Harmattan, París, 1994.

Coronil, Fernando: "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", en *Cultural Anthropology*, vol. 11, no.1, febrero 1996.

Descartes, René: *Discours de la méthode; Méditations* y *Description du corps humain*, en *Oeuvres philosophiques*, Editions Alquie, París, 1963-1967.

Dussel, Enrique: *The Invention of the Americas*, Continuum, Nueva York, 1995.

ECLA(CEPAL): *The Economic Development in Latin America and its Principal Problems*, United Nations, Nueva York, 1960.

Gobineau, Arthur de: *Essais sur l'inégalité des races humaines*, París, 1853-1857.

González Casanova, Pablo: "Internal Colonialism and National Development", en *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 4, 1965.

Gruzinski, Serge: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*, Gallimard, París, 1988 (Edición en español: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995).

Hopkins, Terence e Immanuel Wallerstein: *World-Systems Analysis. Theory and Methodology*, vol. 1, Sage Publications, Beverly Hills, 1982.

Imaz, Eugenio: *Nosotros Mañana*, Buenos Aires, 1964.

Jacobson, Mathew Frye: *Whiteness of a Different Color*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Jonathan, Mark: *Human Biodiversity, Genes, Race and History*, Aldyne de Gruyter, Nueva York, 1994.

Lander, Edgardo: "Colonialidad, modernidad, postmodernidad", *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no. 9, Lima, 1997.

Mariátegui, José Carlos: *Punto de Vista Antiimperialista*, presentado a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, Buenos Aires 1929. Publicado en *Ideología y Política*, vol.11 de sus Obras Completas.

Mariátegui, José Carlos: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, 1928 (numerosamente reimpreso).

Mariátegui, José Carlos: "Aniversario y balance", editorial de la revista *Amauta*, Lima, septiembre 1928.

Mignolo, Walter: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor ,1995.

Mudimbe, V. Y.: *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington University Press, Bloomington, 1988.

Myrdall, Gunnar: *American Dilemma*, Harper and Brothers, Nueva York, 1944.

O'Gorman, Edmundo: *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

Quijano, Aníbal: "Modernidad y democracia: intereses y conflictos", *Anuario Mariateguiano*, vol. XII, no. 12, Lima, 2000.

Quijano, Aníbal: "El fantasma del desarrollo en América Latina", *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, no. 2, Caracas, 2000.

Quijano, Aníbal: "¡Qué tal raza!", en *Familia y cambio social*, CECOSAM, Lima, 1999.

Quijano, Aníbal: "Coloniality of power and its institutions", Simposio sobre *Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales*, Binghamton University, Binghamton, Nueva York, abril 1999 (mimeo).

Quijano, Aníbal: "Fujimorismo y populismo", en Burbano de Lara (editor), *El fantasma del populismo*, Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1998.

Quijano, Aníbal: "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas", en Helena González y Heidulf Schmidt (editores), *Democracia para una nueva sociedad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

Quijano, Aníbal: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no.9, Lima, 1997.

Quijano, Aníbal: "Colonialité du Pouvoir, Démocratie et Citoyenneté en Amérique Latine", en *Amérique Latine: Démocratie et Exclusion.* L'Harmattan, París, 1994.

Quijano, Aníbal: "América Latina en la economía mundial", en *Problemas del desarrollo*, vol. XXIV, no. 95, UNAM, México, octubre-diciembre 1993.

Quijano, Aníbal: "Réflexions sur l'Interdisciplinarité, le Développement et les Relations Inter culturelles", en *Entre Savoirs. Interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, résultats*. UNESCO-ERES, París, 1992.

Quijano, Aníbal: "'Raza', 'etnia', 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas", en Roland Forgues (editor), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992.

Quijano, Aníbal, "América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día", entrevista en *ILLA*, no. 10, Lima, enero 1991.

Quijano, Aníbal: "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.

Quijano, Aníbal: "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Heinz Sonntag (editor), *Nuevos temas, nuevos contenidos*, UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1988.

Quijano, Aníbal: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina,* Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1988.

Quijano, Aníbal: "Poder y democracia en el socialismo", *Sociedad y Política*, no. 12, Lima, 1981.

Quijano, Aníbal: "Notas sobre el concepto de marginalidad social, CEPAL, Santiago de Chile, 1966. (Incorporado después al volumen: Aníbal Quijano, *Imperialismo y Marginalidad en América Latina,* Mosca Azul, Lima, 1977).

Quijano, Aníbal: ¿*Qué es y qué no es el socialismo*?, Ediciones Sociedad y Política, 1972.

Quijano, Aníbal: "Urbanización, cambio social y dependencia", originalmente publicado en Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort (editores), *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1967.

Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein: "Americanity as a concept or the Americas in the modern world-system", en *International Social Science Journal*, no. 134, UNESCO, París, noviembre 1992.

Rabasa, José: *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Oklahoma University Press, Norman, 1993.

Said, Edward: *Orientalism,* Vintage Books, Nueva York, 1979.

Samir, Amin: *Eurocentrism.* Monthly Review Press, Nueva York, 1989.

Stavenhagen, Rodolfo: "Classes, colonialism and acculturation", en *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 7, 1965.

Stocking, George W. Jr.*: Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology,* The Free Press, Nueva York, 1968.

Tilly, Charles: *Coercion, Capital and European States AD 990-1992*, Blackwell, Cambridge, 1990.

Tocqueville, Alexis de*: Democracy in America* [1835], (Edición en español: *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid 1980).

Viola, Herman y Carolyn Margolis (editores): *Seeds of Change. A Quincentennial Commemoration,* Smithsonian Institute Press, Washington, 1991.

Wallerstein, Immanuel: *The Modern World-System*, 3 vol., Academic Press Inc., Nueva York, 1974-1989.

Wallerstein, Immanuel: "El Espacio/Tiempo como base del conocimiento", en *Anuario Mariateguiano,* vol. IX, no 9, Lima, 1997.

Young, Robert. C.: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, Londres, 1995.

Este libro se terminó de imprimir en el
taller de Gráficas y Servicios en el
mes de julio de 2000.
Primera impresión, 1000 ejemplares

Impreso en Argentina